

# La trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual I

Rosa Elena Anzaldo Figueroa,  
Martha Claire Muntzel Lucy  
y María de Lourdes Suárez Díez  
Coordinadoras



COLECCIÓN CIENTÍFICA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA





LA TRAYECTORIA DE LA CREATIVIDAD  
HUMANA INDOAMERICANA Y SU EXPRESIÓN  
EN EL MUNDO ACTUAL

I

COLECCIÓN CIENTÍFICA  
SERIE ANTROPOLOGÍA

LA TRAYECTORIA DE LA CREATIVIDAD  
HUMANA INDOAMERICANA Y SU EXPRESIÓN  
EN EL MUNDO ACTUAL

I

*Rosa Elena Anzaldo Figueroa*  
*Martha Claire Muntzel Lucy*  
*María de Lourdes Suárez Diez*  
(coordinadoras)

---

La trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual / coordinadoras Rosa Elena Anzaldo Figueroa, Martha Claire Muntzel Lucy, María de Lourdes Suárez Diez. — México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.  
176 pp. ; 26 cm. — (Colección Científica; 521. Serie Antropología).

ISBN: 978-968-03-0282-6

1. Población — Aspectos sociales — México. 2. Población y sociedad — México. 3. Indios de México — Condiciones sociales. 4. México — Vida social y costumbres. I. Anzaldo Figueroa, Rosa Elena, coord. II. Muntzel Lucy, Martha Clair, coord. III. Suárez Diez, María de Lourdes, coord. IV. Serie.

LC GN24 T73

---

Primera edición: 2008

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.  
sub\_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-968-03-0282-6

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México.

## ÍNDICE

Introducción	9
<i>Rosa Elena Anzaldo Figueroa, Martha Claire Muntzel Lucy y María de Lourdes Suárez Diez</i>	
El dios Quetzalcóatl-Ehécatl y su joyería de concha	15
<i>María de Lourdes Suárez Diez</i>	
El sacrificio humano y su impacto entre los españoles	25
<i>Carmen María Pijoan Aguadé y Josefina Mansilla Lory</i>	
Sistemas de parentesco indoamericanos: un acercamiento a la familia siuxana	31
<i>Rosa Elena Anzaldo Figueroa</i>	
El lenguaje del mar: la concha en las mantas rituales representadas en dos códices del altiplano: el <i>Códice Tudela</i> y el <i>Códice Magliabechi</i>	57
<i>María de Lourdes Suárez Diez</i>	
Guerra florida	69
<i>Luis Barjau</i>	
Laboreo en las minas de Nueva Galicia	79
<i>Celia Islas Jiménez</i>	
La inmortalización del cuerpo humano después de la muerte	93
<i>Josefina Mansilla Lory y Carmen María Pijoan Aguadé</i>	
Plantas sagradas de Tláloc, dios de la lluvia	109
<i>Dora Sierra Carrillo</i>	

Evolución cultural prehispánica de los grupos nómadas en San Luis Potosí, México <i>Monika G. Tesch</i>	117
Procesos de cambios culturales: Huexotla, un cementerio indígena del siglo XVI y el templo de San Jerónimo de la capital de la Nueva España <i>Josefina Mansilla Lory</i>	125
Construcciones subordinadas en el español de hablantes de otomí <i>María Elena Villegas M.</i>	135
¿Cambio de actitudes hacia las lenguas locales en México? <i>Martha C. Muntzel</i>	145
Diversos procesos de violencia en Mesoamérica <i>Carmen María Pijoan Aguadé y Josefina Mansilla Lory</i>	153
Las lenguas de México en el marco de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos <i>Susana Cuevas Suárez</i>	165

## INTRODUCCIÓN

En este volumen se reúnen ponencias presentadas por investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en el décimo y undécimo congresos de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC): “El aporte de Latinoamérica al universo del siglo XXI”, realizado en Moscú, en 2001, y “Experiencias y perspectivas de la globalización en América Latina, el Caribe, Asia y Oceanía”, celebrado en Osaka, en 2003.

El libro enmarca trabajos en donde se explora el papel del indígena, principalmente en la región conocida como Mesoamérica, a partir de diferentes perspectivas, a través de la arqueología, la etnohistoria, los códices, la lingüística y la antropología física, tocando diferentes momentos: la época prehispánica, la colonial y la contemporánea. Buscamos reconstruir la trayectoria de la creatividad de la población indígena en su lucha por sobrevivir y la necesidad de “resignificar” tradiciones y costumbres en el momento actual.

Iniciamos el volumen con el texto, “El dios Quetzalcóatl-Ehécatl y su joyería de concha”, de María de Lourdes Suárez Diez. Como ella misma dice: “El estudio científico del fenómeno religioso en el pasado indígena tiene un papel fundamental en la comprensión del hombre y su cultura, tomando en cuenta que las

sociedades pasadas tenían una visión mágica y religiosa de su entorno”.

La trilogía que reúne a los dioses Quetzalcóatl, Ehécatl y Xólotl en una misma deidad, es una de las más complicadas del panteón mesoamericano. Quetzalcóatl es una deidad estelar involucrada en buena parte de los mitos nahuas e interviene en las sucesivas creaciones cósmicas: testigo en la creación del Quinto Sol, inventor del calendario y del zodiaco, creador y benefactor del hombre a quien forma con su propia sangre y da su hálito divino. Dios del agua que corre y corazón del mar. Entre él y Tezcatlipoca se reparten el dominio del cielo en la incesante lucha cósmica. Ehécatl, por su parte, es señor del viento y las tempestades, causa de lluvias y abundancia de agua, el que barre los caminos estelares, vinculado a la agricultura y la creación de alimentos. Xólotl, se convierte en la deidad vespertina que desaparece en el horizonte para emprender el viaje por el inframundo y reaparecer como estrella matutina. En las tres manifestaciones, las deidades se engalanan con los mismos símbolos que les son inseparables: el pectoral *ehcacózcatl*, el collar de caracoles del género *Oliva* y la orejera *epcolli*. Todos de concha, material sagrado, propio del agua y del mar que transmite a estos dioses sus atribuciones mágicas.

Algunos ritos religiosos prehispánicos tuvieron gran impacto en la cultura de los conquistadores, como se expone en “El sacrificio humano y su impacto entre los españoles”, de Carmen María Pijoan y Josefina Mansilla Lory. El sacrificio humano entre los grupos mesoamericanos ha sido tema de numerosos estudios, ha despertado controversia y causado gran impresión desde el momento del contacto. La evidencia osteológica obtenida de los entierros en los centros ceremoniales, ha permitido conocer partes de este ritual y también complementar y/o confrontar con otras evidencias arqueológicas existentes a la fecha. En esta contribución se aborda el sacrificio humano desde las huellas que quedan impresas en el esqueleto humano, así como en evidencias arqueológicas.

Estudios tipológicos como, “Sistemas de parentesco indoamericanos: un acercamiento a la familia siuxana”, de Rosa Elena Anzaldo Figueroa, son importantes para comprender la interrelación entre los diferentes grupos indígenas. La autora presenta un acercamiento al estudio de los sistemas terminológicos de parentesco de once lenguas y dialectos de la familia siuxana. Las terminologías se describen siguiendo las propuestas de Alfred L. Kroeber y Floyd G. Lounsbury. Posteriormente, se clasifican los sistemas de parentesco de acuerdo con una propuesta tipológica que permite tener una información más equilibrada entre lo general y lo específico, ya que las propuestas tradicionales de Robert H. Lowie y de George P. Murdock, en aras de la generalidad, con el limitado número de tipos que establecen, agrupan sistemas de parentesco diferentes. A continuación se realiza la distribución por áreas culturales de los tipos obtenidos. Todo lo anterior con el propósito de observar la estabilidad de los sistemas y determinar la presencia del fenómeno de la difusión.

Importantes testigos históricos son los códices mesoamericanos. “El lenguaje del mar: la concha en las mantas rituales representadas en dos códices del altiplano: el *Códice*

*Tudela* y el *Códice Magliabechi*”, de María de Lourdes Suárez Diez, aborda el estudio de un material prehispánico en dos documentos pictográficos coloniales. Este material, la concha, está íntimamente relacionado con el agua, líquido vital para la vida humana, en especial para los pueblos agrícolas. Procede casi siempre del mar, razón por la cual se le invistió de un poder mágico y sobrenatural, y por lo que muchas veces forma parte del complejo de los pueblos prehispánicos de América, llevando una fuerte carga simbólica.

Entre los muchos rituales religiosos que los mexicas realizaban, uno de los más impactantes es la “Guerra Florida”, tema que el maestro Luis H. Barjau Martínez trata desde diferentes perspectivas. Plantea la lucha cósmica entre la luz y las tinieblas, entre el día y la noche, entre el sol y la luna, pero al mismo tiempo introduce otra idea y nos dice “la idea de la lucha; lejos de ser una deducción humana de la mecánica celeste, es una transposición ideológica de las propias vicisitudes humanas mezcladas a la interpretación del cosmos”.

El grupo mexica, por lo tanto, fue capaz de ofrecer versiones diversas del universo.

La Guerra Florida no es nada más un reflejo de la guerra celeste, sino un conflicto entre los pueblos indios del altiplano, fue una realidad histórica aun cuando su objetivo fuera la obtención de prisioneros para el sacrificio y la instalación de un ritual bélico con fines a la perpetuación de otro, místico, como el sacrificio.

Durante la época colonial los españoles desarrollaron nuevas formas socioeconómicas, entre las que sobresale la minería, actividad que cambió por completo la organización del trabajo indígena en las regiones mineras. “Laboreo en las minas de Nueva Galicia”, de Celia Islas Jiménez, analiza la explotación de las minas del occidente de Nueva Galicia, iniciada tempranamente, poco tiempo después de la conquista de este territorio. Los colonizadores españoles se dieron a la tarea de descu-

brir los yacimientos metalíferos que contenían principalmente oro y plata; en muchas ocasiones siguiendo los conocimientos conservados por los indígenas. Los trabajos de explotación y beneficio de los minerales se realizaron, en un principio, con la mano de obra indígena y después con la de los grupos étnicos producto de la mezcla de blancos, negros e indígenas. Los sistemas de trabajo utilizados para la explotación de las minas en la región de estudio fueron variados, pero se caracterizaron por ser impositivos e injustos para los trabajadores mineros.

La muerte es un tema mesoamericano por excelencia; desde la época prehispánica hasta el momento actual es una preocupación constante en la vida cotidiana de los mexicanos. “La inmortalización del cuerpo humano después de la muerte”, de Josefina Mansilla Lory y Carmen María Pijoan, aborda el tema desde la perspectiva de la antropología física. Ante la muerte existen diferentes actitudes respecto al cuerpo del difunto; estas formas de comportamiento se dan a través de las prácticas de tratamiento que se aplica al muerto y que son incorporadas socioculturalmente de varias maneras. El cavar una sepultura y colocar allí determinadas ofrendas manifiesta la creencia en la existencia de otra “vida” después de la muerte.

El sistema de enterramiento en Mesoamérica contrasta con la práctica de algunos grupos seminómadas del norte, quienes depositaban a sus muertos en cuevas. Esta diferencia se hace más patente por el hecho de que el ecosistema de estas cuevas permitió la momificación de tipo natural. En el trabajo de Mansilla y Pijoan se plantean estas diferencias, su desaparición, transformación o permanencia con la llegada de los conquistadores europeos.

El culto agrario se remonta a las primeras sociedades agrícolas, hacia 300 a.C. Desde entonces Tláloc, dios de la lluvia, los truenos y los relámpagos, se hace presente, pero será hasta el periodo clásico, del 100 al 900 d.C.,

cuando se impone como deidad tradicional de los agricultores y se le conocerá con diferentes nombres, de acuerdo con la lengua de las distintas etnias que habitaron el territorio mesoamericano.

“Plantas sagradas de Tláloc, dios de la lluvia”, de Dora Sierra Carrillo, presenta un primer acercamiento de Tláloc a través de la imagen que nos dejaron los conquistadores españoles; luego se muestra el análisis y la interpretación sobre su nombre realizados por diversos estudiosos. Al describir las fiestas y rituales dedicados a este dios y a sus ayudantes, los *tlaloque*, destaca la presencia de dos plantas que tuvieron un papel fundamental en sus ceremonias: el *yauhtli* y el *iztauhyatl*; así como la representación de la primera en varios códices y en los restos vegetales que contenían algunas de las ofrendas descubiertas en las últimas décadas en el Templo Mayor.

El texto “Evolución cultural prehispánica de los grupos nómadas en San Luis Potosí, México”, de Mónica G. Tesch, da noticia de los recorridos que ha hecho la autora en el centro y norte del actual estado de San Luis Potosí, sobre el llamado segundo escalón de la Sierra Madre Oriental. Aporta información novedosa sobre el área de cazadores-recolectores y sus características ambientales y geográficas. El trabajo intenta, con una base empírica, explicar la presencia de los vestigios arqueológicos, en especial de los materiales líticos, en ciertos lugares del área. Existen pocos estudios sobre esta importante región, de manera que este trabajo nos permite ampliar el conocimiento de esta gran área cultural.

Josefina Mansilla Lory, desde la antropología física, aborda el cambio cultural, otro tema trascendente dentro de los estudios mesoamericanos, en “Procesos de cambios culturales: Huexotla, un cementerio indígena del siglo XVI, y el templo de San Jerónimo de la capital de Nueva España”. Los cambios culturales entre indígenas y españoles, que se dan a raíz de la conquista, se reflejan de manera clara en

el sistema de enterramiento. En este trabajo, Mansilla presenta, por una parte, los entierros de un cementerio indígena rural cercano al momento del contacto y, por otra, el caso de inhumaciones durante los siglos XVII y XVIII dentro del templo del ex convento de San Jerónimo, que pertenecía a una parroquia de españoles y que se encontraba dentro de la traza de Nueva España.

La forma de disponer a los muertos es una de las características del modo en que se concibe al mundo, al hombre y su medio ambiente. Sus cambios, por lo tanto, nos muestran las transformaciones que se estaban llevando a cabo a raíz de la conquista española. Asimismo, por medio del estudio de diferentes huellas que quedan impresas en el esqueleto y que si se analizan dentro de su medio ambiente, tanto físico como cultural, es posible reconocer cómo determinadas costumbres y/o sus cambios influyen en el bienestar del cuerpo humano, sobre todo si se encuentran diferencias con otros sectores de la misma sociedad o se contrastan con otra cultura.

Las lenguas indígenas han convivido con el idioma español durante más de 500 años. María Elena Villegas Molina estudia el contacto y cambio lingüístico en “Construcciones subordinadas en el español de hablantes de otomí”, en donde describe y analiza la forma en que estudiantes de bachillerato de la comunidad otomí de Santiago Mexquititlán, del municipio de Amealco, Querétaro, constituyen las cláusulas relativas en un estilo formal de la lengua española escrita.

Para realizar este trabajo se analizó un amplio *corpus* lingüístico conformado por 149 narraciones escritas en “español otomí”. A partir de esta información se analiza la problemática de las cláusulas relativas desde diversas perspectivas lingüísticas, tales como la tipología lingüística, la subdisciplina de lenguas en contacto y bilingüismo, y la adquisición de una segunda lengua, dentro de la teoría de la gramática funcional. Los resultados del estudio podrían tener importantes consecuen-

cias para el diseño de programas educativos bilingües.

Las lenguas indígenas y sus hablantes han sufrido discriminación y han sido subestimados desde el siglo XVI. Actualmente, México está viviendo un “renacimiento” de su sociedad multicultural y multilingüe. En el trabajo, “¿Cambio de actitudes hacia las lenguas locales en México?”, Martha Claire Muntzel Lucy examina artículos de la prensa nacional y local en busca de muestras tangibles de cambio ideológico que favorezcan una sociedad heterogénea y descubre que los grupos marginados y originarios de México siguen viviendo desigualdades en cuanto a su situación económica, de salud, de educación y de derechos básicos. El artículo intenta relacionar lengua, identidad étnica y desarrollo socioeconómico, y plantea que la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, el 13 de marzo de 2003), promete contribuir al cambio de actitudes mediante el cumplimiento de los artículos estipulados por dicha ley.

Hoy en día, las técnicas de la antropología forense han permitido inferir una serie de procesos tanto de tipo ritual como inherentes a etapas de violencia y guerra en diversas poblaciones de Mesoamérica. El trabajo “Diversos procesos de violencia en Mesoamérica”, de Carmen María Pijoan y Josefina Mansilla Lory, expone algunos de éstos a través del tiempo y del espacio. Estas dos investigadoras aportan diversas reflexiones sobre la repercusión que pudieran tener sobre las costumbres y actitudes de las poblaciones indígenas actuales con respecto a los derechos humanos.

Por último, “Las lenguas indígenas de México en el marco de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos”, de Susana Cuevas Suárez, hace una evaluación del cumplimiento de “las promesas” hechas en este documento. Esta importante declaración apoya y promueve el uso de todas —las más de cinco mil— las lenguas en el mundo y formu-

la pautas para la protección de lenguas locales (minoritarias) en riesgo de ser desplazadas en el mundo globalizado.

Para nosotras nos es muy grato dar a conocer estos trabajos que representan un mo-

mento en la trayectoria de la creatividad indoamericana que vivimos de forma cercana en nuestro quehacer científico cotidiano y que se ha convertido en parte esencial de nuestra forma de ser.

*Rosa Elena Anzaldo Figueroa*

*Martha Claire Muntzel Lucy*

*María de Lourdes Suárez Díez*



# EL DIOS QUETZALCÓATL-EHÉCATL Y SU JOYERÍA DE CONCHA

María de Lourdes Suárez Díez\*

El estudio científico del fenómeno religioso en el pasado indígena tiene un papel fundamental en la comprensión del hombre y su cultura, tomando en cuenta que las sociedades pasadas tenían una visión mágica y religiosa de su entorno.<sup>1</sup>

En el pensamiento de los pueblos antiguos, la observación de los fenómenos naturales difícilmente explicables y de las fuerzas de la naturaleza que regían su mundo y sobre las que no tenían ningún control, los llevó a desarrollar creencias sobrenaturales practicadas por espíritus intangibles.<sup>2</sup> Surge así la magia que derivará en un sistema religioso que debe valerse de símbolos capaces de desarrollar ideas, realidades y conceptos. Lo mágico explica ese universo inexplicable.

Cada pueblo tiene su propia definición de la realidad y su simbolismo para experimentarla y comunicarla. Entre los pueblos prehispánicos uno de estos símbolos es la concha, investida

de poderes sobrenaturales por su asociación con el agua y el mar.

La religión en el altiplano central se caracteriza por un politeísmo compuesto de dioses antropomorfos asociados al culto de fenómenos naturales. Complicados rituales en grandes centros ceremoniales que incluyen templos-pirámides, juegos de pelota, sacrificios humanos —en especial la extracción del corazón— autosacrificios, y numerosos y complejos ritos asociados a calendarios.<sup>3</sup>

Los deidades mesoamericanas están representadas en esculturas de piedra y tallas de madera; fueron moldeadas en cerámica, esgrafiadas o talladas en muros, tableros, paredes, jambas, dinteles, altares y estelas, y pintadas en los muros de los edificios, en la alfarería o en los documentos pictográficos, conocidos como códices.<sup>4</sup>

Aparecen solas, con otras deidades o con otros elementos, o bien forman parte de escenas rituales, a veces muy complejas, pero siempre pueden identificarse por el atavío que llevan, los colores que usan y los objetos que portan.<sup>5</sup> Estos elementos que las identifican y forman parte de ellas tienen una

\* Dirección de Etnohistoria, INAH.

<sup>1</sup>Henryk Karol Kocyba, "Presentación", en Henryk Karol Kocyba y Yólotl González Torres (coords.), *Historia comparativa de las religiones*, México, INAH (Colección Divulgación), 1998, p. 9.

<sup>2</sup>Carl Jung, *Man and his Symbols*, Londres, Aldous Books, 1962, pp. 109-110; Lourdes Suárez Díez, "Interpretación iconográfica de algunos moluscos en pictografías del Altiplano", en Beatriz Barba de Piña Chan (coord.), *Iconografía mexicana I*, México, INAH (Colección Científica), 1998, p. 113.

<sup>3</sup>Yólotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse, 1999, p. v.

<sup>4</sup>Lourdes Suárez Díez, *Conchas y caracoles, ese universo maravilloso...*, México, INAH/Offset 70, 1991, p. 137.

<sup>5</sup>Lourdes Suárez Díez, "Los elementos de concha

fuerte carga simbólica que expresan los pensamientos míticos y los conceptos ideológicos del universo mesoamericano.

En este trabajo se pretende estudiar algunos elementos de concha con una fuerte carga simbólica en su relación con una trilogía de dioses mesoamericanos: Quetzalcóatl-Ehécatl-Xólotl

Quetzalcóatl-Ehécatl es sin duda una de las más complejas e interesantes deidades del panteón mesoamericano. Aparece desde muy temprano en Tlatilco como serpiente-dragón, ondulante y escamoso, con colmillos salientes y lengua bífida.<sup>6</sup> En Tlapacoya se desarrolla definitivamente como dragón-serpiente-jaguar.<sup>7</sup> En Xochicalco la serpiente, que ha cambiado sus escamas por plumas, reptaba entre caracoles sobre los amplios muros de uno de sus edificios<sup>8</sup> (láminas 1 y 2). Al convertir sus escamas en plumas de quetzal adquiere una connotación mágica.

Tiene símbolos astronómicos en el cuerpo, generalmente dividido en trece secciones que corresponden a las trece constelaciones que lo convierten en la deidad del zodiaco mesamericano.<sup>9</sup>

En Teotihuacan es deidad del agua celeste que cae a la tierra y forma ríos para fecundarla; está representada por la serpiente cubierta de plumas preciosas, cuya cabeza sale de una flor orlada de pétalos o plumas,<sup>10</sup> esculpida en los tableros del templo que lleva su nombre (láminas 3 y 4).

En el altiplano, como Quetzalcóatl, aparece en los documentos pintados en su representación antropomorfa que porta atributos

en el atavío de los dioses mexicanos”, en Kocyba y González, *op. cit.*

<sup>6</sup> Román Piña Chan, *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*, México, FCE, 1993, p. 14.

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> Leonardo López Luján, Robert Cobean y Alba Guadalupe Mastache, *Xochicalco y Tula*, México-Milán, CNCA/Jaca Book, 1995, pp. 92-95.

<sup>9</sup> Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, FCE, 1975, p. 136.

<sup>10</sup> Piña Chan, *op. cit.*, p. 23.



Lámina 1. Xochicalco, pirámide de Quetzalcóatl.



Lámina 2. Xochicalco, pirámide de Quetzalcóatl, serpiente emplumada, detalle.

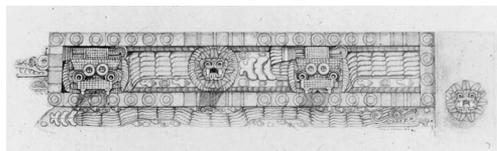


Lámina 3. Teotihuacan, pirámide de Quetzalcóatl, serpiente emplumada.



Lámina 4. Teotihuacan, pirámide de Quetzalcóatl, serpiente emplumada, detalle.

de dios estelar con el cuerpo pintado de negro porque es el sacerdote por excelencia. La cara es oscura con una raya amarilla vertical sobre frente y nariz. Lleva un tocado de plumas negras, tal vez, de águila o de guajolote, y verdes de quetzal, que alternan con plumas rojas de guacamaya. Un largo moño de dos vueltas adorna transversalmente su frente, rematado, a veces, de piel de ocelote, misma piel que forma su pechera. Viste *máxtlatl* con bordes redondeados de azul y rojo. Usa calzas de la rodilla hacia abajo de cuero de ocelote rematadas por cuentas de concha y a veces por unos caracólitos mariscos. Lleva sandalias rojas y en las muñecas usa pulseras de pluma.<sup>11</sup> En algunas representaciones lleva en una de las manos el excremento divino, el oro, y en la otra sostiene por el pelo a un niño<sup>12</sup> (láminas 5 y 6). En otras lleva escudo con el joyel del viento, el *ehcacózcatl* y *cacaxtli*<sup>13</sup> (lámina 7).

En su advocación de Ehécatl —dios del viento y los remolinos, el que barre los caminos de los dioses del agua—<sup>14</sup> lleva en el tocado un hueso de sacrificio, en una mano el incensario con mango en forma de serpiente y en la otra la bolsa para el copal; enfrente de la boca tiene una máscara roja que representa

un animal, tal vez un pato, un ave o un reptil. En la cabeza usa un gorro cónico de piel de ocelote que se inicia en un moño con tiras, llamado el *ocelocopilli*, rematado por un adorno de turquesa; la pechera, las ajorcas y las pulseras son también del mismo material de piel de ocelote, algunas veces con remate de cuentas de concha. Lleva en el tocado plumas negras tal vez de águila o guajolote y rojas de guacamaya (láminas 8 y 9).<sup>15</sup> En algunas representaciones lleva también *cacaxtli*<sup>16</sup> (lámina 10).

En su advocación de Xólotl, que en algunos mitos es su gemelo, lleva la cabeza de un perro con los colores negro y café. En el cuerpo conserva el color carne. Sus manos son garras y el *máxtlatl* se remata con un borde también café. El tocado es distinto, pues del moño se inicia un elemento azul, tal vez de turquesa, que adorna la frente del que se desprende hacia arriba un remate con las púas de maguey de sacrificio y, por el otro lado, un punzón de hueso también para el sacrificio de extracción de sangre<sup>17</sup> (láminas 11 y 12). En algunas representaciones lleva el *cacaxtli*<sup>18</sup> (lámina 13).

Pero en todas sus advocaciones, no importa si es Quetzalcóatl, Ehécatl o Xólotl, los dioses portan invariablemente rica joyería de concha, material por excelencia asociado a ellos y que los caracteriza y distingue.

Las tres deidades llevan sobre el pecho el joyel del viento, el *ehcacózcatl* (lámina 14) que les es propio y cuyo nombre se deriva de una de ellas, Ehécatl. Todos llevan la orejera corniforme, también de concha, conocida como *epcololli* (lámina 15) y los pendientes de caracol del género *Oliva* que invariablemente rematan sus pecheras (lámina 16).

<sup>11</sup> *Códice Borbónico*, edición facsimilar, Francisco del Paso y Troncoso (introducción y estudio con un comentario de E.T. Hamy), México, Siglo XXI (América Nuestra), 1980, pp. 3, 26, 34, 36; *Codex Magliabechiano, el libro de la vida de los antiguos mexicanos*, edición facsimilar, presentación de Zelia Nuttall (1903), Elizabeth H. Boone (edición y estudio), Berkeley, University of California Press, 1983, p. 62; *Tonalámatl de Aubin*, Carmen Aguilera (introducción y estudio), reimpresión de la versión original presentada por E. Seler, Tlaxcala, 1981, p. 3; *Códice Florentino*, edición facsimilar del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia-México, Archivo General de la Nación/Giunti Barbeha, 1979, t. I, libro primero, p. 10r; *Códice Telleriano-Remensis*, edición facsimilar, Eloise Quiñones Keber (estudio), Universidad de Texas, 1995, folios 8v, 9v y 13v.

<sup>12</sup> *Códice Borbónico*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>14</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1956, tomo I, cap. V, p. 45.

<sup>15</sup> *Códice Borbónico*, *op. cit.*, p. 22. *Codex Magliabechiano*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>16</sup> *Códice Telleriano-Remensis*, *op. cit.*, folio 8v, p. 20.

<sup>17</sup> *Códice Borgia*, edición facsimilar, Eduard Seler (comentarios), México, FCE, 1963, p. 65. *Códice Borbónico*, *op. cit.*, pp. 16, 26.

<sup>18</sup> *Códice Telleriano-Remensis*, *op. cit.*, folio 13v, p. 30.



Lámina 5. Dios Quetzalcóatl, *Códice Borbónico*, p. 3.



Lámina 6. Dios Quetzalcóatl, *Tonalámatl de Aubin*, p. 3.

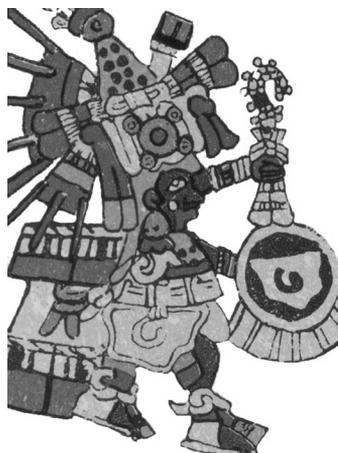


Lámina 7. Dios Quetzalcóatl, *Códice Borbónico*, p. 36.



Lámina 8. Dios Ehécatl, *Códice Borbónico*, p. 22.



Lámina 9. Dios Ehécatl, *Códice Magliabechiano*, p. 61.



Lámina 10. Dios Ehécatl, *Códice Telleriano-Remensis*, folio 8v, p. 20.



Lámina 11. Dios Xólotl, *Códice Borbónico*, p. 16.



Lámina 13. Dios Xólotl, con su joyería de concha y *cacaxtli*. *Códice Telleriano-Remesís*, folio 13v, p. 30.



Lámina 15. Dios Xólotl portando el collar de medias *Oliva* y la *epcololli*, detalle, *Códice Borbónico*, p. 16.



Lámina 12. Dios Xólotl, con su joyería de concha, *Códice Borgia*, p. 65.



Lámina 14. Dios Quetzalcóatl portando el *ehecacózcatl* y el collar de *Oliva*, detalle, *Tonalámatt de Aubin*, p. 3.



Lámina 16. Dios Quetzalcóatl portando el *ehecacózcatl*, la *epcololli* y el collar de *Oliva*, *Códice Magliabechiano*, p. 62.



Lámina 17. Serie de *ehcacózcatl* recuperados por la arqueología procedentes del Occidente de México.

#### EL EHCACÓZCATL

La forma específica del *ehcacózcatl* es bastante compleja; se trata de un pectoral cortado transversalmente de un caracol grande y pesado, casi siempre de las especies *Strombus gigas*, *Fasciolaria tulipa*, *Busycon perversum* o *Turbinella angulata*. El corte era hecho por medio de la técnica del desgaste, que consiste en frotar la superficie que divide la espira del cuerpo del caracol con una cuerda tensa o bien con un instrumento de piedra de filo lineal, al que se le aplica un movimiento de vaivén alterno con un instrumento de mayor dureza que el espécimen a trabajar, utilizando un abrasivo muy fino, como arenas, semillas o polvo de hueso y agua para lubricar.<sup>19</sup> El corte, como ya dijimos, se efectuaba a la altura de la espira hasta desprender ésta del cuerpo del univalvo. Posteriormente, se desgastaba la propia espira a partir del *ápex*, que es la parte más aguda del caracol, sobre una superficie porosa, tal vez un metate, hasta lograr dar el ancho que se quería para el ornamento. Al aplicar el desgaste y suprimir el *ápex* y la mitad del cuerpo del caracol queda un orificio que después se pule y por el que se atraviesa la cinta del que se suspende. Se conservan los nódulos de la espi-

<sup>19</sup>Lourdes Suárez Diez, *Conchas prehispánicas de México*, Oxford, GB, BAR International (Series, 514), 1989, pp. 6-7.



Lámina 18. *Ehcacózcatl* procedente de la Huasteca.

ra que dan al pectoral una apariencia de una flor de cinco pétalos o de una estrella de cinco puntas (lámina 19). El *ehcacózcatl* conservaba las vueltas de la espira del caracol en su parte interna, por lo que tiene la forma de un remolino. La mayoría de estos joyeles recuperados por la arqueología tienen dos perforaciones en la parte superior de la espira, las cuales sirvieron para colgar el pectoral al pecho de quienes los usaban. Otras veces, sobre todo en los pectorales dibujados en los códices, una cinta roja los envuelve formando un moño terminado en dos cintas sesgadas que nos indican que no se perforaron para colgarse (lámina 20). Algunas veces, los *ehcacózcatl* que usan las deidades pintadas en los códices aparecen cortados a la mitad, adoptando la forma de media flor o estrella<sup>20</sup> (lámina 21).

#### LA EPCOLOLLI

Aunque la *epcololli* es morfológicamente distinta a los objetos comúnmente designados como orejeras y que rigurosamente podrían clasificarse como pendiente, yo he preferido incluirla dentro de las primeras por el sitio muy

<sup>20</sup>Lourdes Suárez Diez, "El uso de la concha en la cultura mexicana y sus implicaciones religiosas e ideológicas", tesis doctoral, México, UNAM, 2001, pp. 129-130.

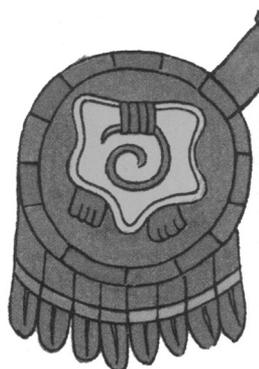


Lámina 19. *Ehecacózcatl* sobre el escudo del dios Pahtécatl, *Códice Magliabechiano*, p. 53.

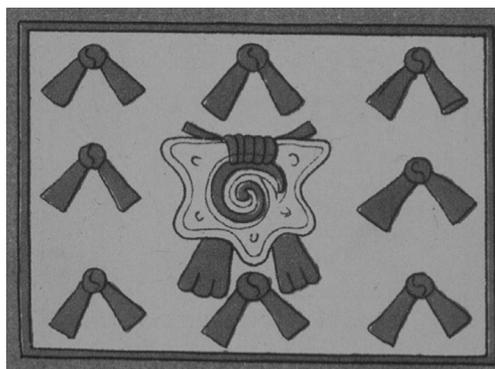


Lámina 20. *Ehecacózcatl* dibujado en la manta de su mismo nombre, *Códice Magliabechiano*, p. 3v.



Lámina 21. *Ehecacózcatl* cortado a la mitad que porta Quetzalcóatl, *Códice Telleriano-Remensis*, folio 9v, p. 22.

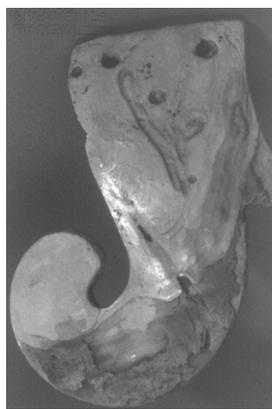


Lámina 22. Orejera *epcolli* recuperada en las excavaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan.



Lámina 23. Orejera *epcolli* que lleva el dios Quetzalcóatl, *Códice Borbónico*, p. 3.

particular y exclusivo que siempre ocupa en la indumentaria del dios. Se trata de una orejera corniforme en forma retorcida, dividida en dos partes: una placa de concha, obsidiana o turquesa, y un colgante siempre de concha con el extremo inferior curvo, en forma de gancho, con la punta hacia afuera, que presenta un pequeño borde que sobresale al interno colocado en la parte media del colgante y que le da una apariencia corniforme (lámina 23).<sup>21</sup> Está perforada en la parte superior, perforación que no es visible en las pictografías. Invariablemente se hacía de un fragmento del

<sup>21</sup> Velázquez Castro, *op. cit.*, pp. 94-95.

cuerpo de la valva de un pelecípodo nacarado, una *Pinctada mazatlánica* o una *Margaritifera* sp., cortado por desgaste, logrando, por medio de esta misma técnica, el objeto completo<sup>22</sup> (lámina 24). Las orejeras eran cuidadosamente pulidas y tal vez bruñidas, aunque esto no pueda comprobarse ni en el dibujo ni en el objeto mismo.

#### LOS PENDIENTES OLIVA

Los pendientes son elementos que se suspenden por medio de una o varias perforaciones que traspasan las paredes de la concha y que están colocadas en un extremo de la pieza o en un pequeño lóbulo en la parte superior de ella. La perforación en ningún caso puede ser central o radial.<sup>23</sup>

Los pendientes que rematan la pechera de ocelote de Quetzalcóatl son automorfos, es decir, conservan la forma original del espécimen biológico del que provienen, que identificamos como un univalvo de la familia *Olividae* y de los géneros *Oliva* u *Olivella*. Están cosidos a la pechera que lleva la deidad por lo que le sirven de remate y adorno. El caracol ha sido perforado por la base para permitir el paso del hilo y coserlos por debajo de la propia pechera y, por lo tanto, la perforación no puede verse en el dibujo. Sobresale el cuerpo del caracol con el *ápex* hacia abajo adornado con líneas esgrafiadas (lámina 26). En algunos casos, el caracol fue cortado a la mitad y entonces pierde la espira y el *ápex*<sup>24</sup> (lámina 27). Los especímenes encontrados en el contexto arqueológico presentaron todas las variantes de estos pendientes: completos, perforados en la base que conservan el *ápex*, sin éste, sin la espira o sin la mitad del cuerpo del caracol. En la mayoría de los casos la perforación es lenticulada, es decir, mediante dos cortes encontrados que forman una acanaladura de partes divergentes

<sup>22</sup> Suárez Diez, *op. cit.*, 2001, p. 153.

<sup>23</sup> Suárez Diez, *op. cit.*, 1989, pp. 55-56.

<sup>24</sup> Suárez Diez, *op. cit.*, 2001, p. 114-115.



Lámina 24. Orejera *epcololli* que porta el dios Xólotl, *Códice Borbónico*, p. 26.



Lámina 25. Pendientes de la familia *Olividae* y del género *Oliva*, procedentes de Jiquilpan, Michoacán.



Lámina 26. Dios Xólotl llevando el collar de *Oliva*, la *epcololli* y el *ehecacózcatl*, *Tonalámatl de Aubin*, p. 3.



Lámina 27. Dios Xólotl llevando el collar de *Oliva*, la *epcolli* y el *ehcacócatl*, *Códice Borbónico*, p. 16.

se producía la horadación en el fondo que permitía que, al pasar el hilo, el pendiente se moviera y pudiera usarse como cascabel.

Quetzalcóatl está involucrado en una buena parte de los mitos mesoamericanos. Junto con Tezcatlipoca es encargado de las sucesivas creaciones cósmicas. Posteriormente, entre ambos hicieron el fuego, el sol y a la primera pareja.<sup>25</sup> Estos mismos dioses hicieron los días y los dividieron en meses, dando a cada uno de ellos veinte días. Además crearon el inframundo, los cielos e hicieron el agua y la tierra.<sup>26</sup> Quetzalcóatl es el Tezcatlipoca blanco que rige uno de los cuatro soles cósmicos y destruye a la humanidad por el viento.<sup>27</sup> Testigo en la creación del Quinto Sol de los nahuas.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1985, pp. 25-26.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Códice Chimalpopoca, leyenda de los soles*, Primo Feliciano Velázquez (traducción), México, IHH-UNAM, 1992, pp. 119-120; Blas Castellón Huerta, "Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos", en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH, 1987, pp.142-144.

<sup>28</sup> *Códice Chimalpopoca, leyenda de los soles, op. cit.*, pp. 157-160.

Creador y benefactor de la humanidad.<sup>29</sup> Es el corazón del mar con quien está íntimamente vinculado. Entre Tezcatlipoca y él se reparten el dominio del cielo en la incesante lucha cósmica.

Quetzalcóatl, al inmolarsse en Tlillan-Tlapan se convierte e identifica con la estrella matutina y vespertina, Venus, que para algunos autores es Xólotl; otros han considerado a este último como uno de los planetas interiores, posiblemente Mercurio.<sup>30</sup> Xólotl es la estrella vespertina que desaparece en el horizonte para emprender su viaje por el inframundo; dios de todo lo igual, de lo monstruoso y lo par.

La joyería de concha que engalana a estas deidades le confiere todos sus atributos y recíprocamente ellas le dan los suyos, por lo que muchas veces basta la presencia de un elemento de concha para inferir la presencia del numen. Así, los objetos de concha que portan los dioses tienen dos funciones: una ornamental y otra ideológica y simbólica.

Las *Oliva* que invariablemente rematan las pechuras son atributos indivisibles de esta trilogía.

El *ehcacócatl* es el joyel del viento, por la forma elicoidal de la espira del caracol de la que está hecho simboliza los remolinos de los vientos, los tornados de aire.

La *epcolli* es un elemento de concha retorcido que parece tener parte de las atribuciones del *ehcacócatl*, que reafirma y simboliza los vientos y sus remolinos.

La trilogía formada por los dioses Quetzalcóatl, Ehécatl y Xólotl se adueñan en todo momento de las atribuciones sagradas y mágicas que se le confieren a estos tres elementos de concha, pues son símbolos distintivos e inseparables de ella.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp.120-121.

<sup>30</sup> González Torres, *op. cit.*, pp. 204-205.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO, 1985. *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel Ma. Garibay (ed.), México, Porrúa.
- CASTELLÓN HUERTA, Blas, 1987. "Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos", en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH (Colección Biblioteca), pp. 125-176.
- CODIX TELLERIANO-REMENSIS, 1995. Edición facsimilar, Eloise Quiñones Keber (estudio), University of Texas.
- CÓDICE BORBÓNICO, 1980. Edición facsimilar, Francisco del Paso y Troncoso (introducción y estudio, con un comentario de E.T. Hamy), México, Siglo XXI (América Nuestra).
- \_\_\_\_\_, 1993. Edición facsimilar, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (estudio explicativo), México, FCE.
- CÓDICE BORGIA, 1963. Edición facsimilar, Eduard Seler (comentarios), México, FCE.
- CÓDICE CHIMALPOPOCA, 1992. "Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles", Primo Feliciano Velázquez (traducción), México, IIH-UNAM.
- CÓDICE FLORENTINO, 1979. Edición facsimilar del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, México-Florenza, Archivo General de la Nación/Giunti Barbeha, 3 vols.
- CÓDICE MAGLIABECHI, *el libro de la vida de los antiguos mexicanos*, 1983. Edición facsimilar, Elizabeth Hill Boone (edición y estudio), Berkeley, University of California Press.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, 2001. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse.
- JUNG, Carl, 1962. *Man and his Symbols*, Londres, Aldous Books Ltd.
- KOCYBA, Henryk Karol, 1998. "Presentación", en Henryk Karol Kocyba y Yólotl González Torres (coords.), *Historia comparativa de las religiones*, México, INAH (Colección Divulgación).
- KRICKEBERG, Walter, 1975. *Las antiguas culturas mexicanas*, México, FCE.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, Robert COBEAN y Alba Guadalupe MASTACHE, 1995. *Xochicalco y Tula*, México-Milán, CNCA/Jaca Book.
- MUSEO DEL TEMPLO MAYOR, MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA. Sala del Golfo y Sala de Occidente.
- PIÑA CHAN, Román, 1993. *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*, México, FCE.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE, 1956. *Historia de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.
- SUÁREZ DIEZ, Lourdes, 1989. *Conchas prehispánicas de México*, Oxford, GB, BAR International (Series 514).
- \_\_\_\_\_, 1991. *Conchas y caracoles, ese universo maravilloso...*, México, INAH/Offset 70.
- \_\_\_\_\_, 1998. "Interpretación iconográfica de algunos moluscos en pictografías del altiplano", en Beatriz Barba de Piña Chan (coord.), *Iconografía mexicana I*, México, INAH (Colección Científica).
- \_\_\_\_\_, 1998. "Los elementos de concha en el atavío de los dioses mexicanos", en Henryk Karol Kocyba y Yólotl González Torres (coords.), *Historia comparativa de las religiones*, México, INAH (Colección Divulgación).
- \_\_\_\_\_, 2001. "El uso de la concha en la cultura mexica y sus implicaciones religiosas e ideológicas", tesis doctoral, México, UNAM.
- TONALÁMATL DE AUBIN, 1981. Carmen Aguilera (estudio introductorio), Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- VELÁZQUEZ CASTRO, Adrián, 1999. *Tipología de los objetos de concha de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.

## EL SACRIFICIO HUMANO Y SU IMPACTO ENTRE LOS ESPAÑOLES

*Carmen María Pijoan Aguadé\**  
*Josefina Mansilla Lory\**

El sacrificio humano fue muy importante para los diversos pueblos mesoamericanos, apareciendo y manteniéndose desde tiempos remotos y de los cuales hay evidencias apreciables en los restos óseos desde alrededor de los 5000 a.C. (MacNeish, 1962; Anderson, 1967; MacNeish *et al.*, 1972). Poco a poco se fue incrementando su práctica en las sociedades mesoamericanas, hasta que los mexicas le dan un impulso adicional. En su momento se consideraba que los sacrificios eran necesarios para mantener la estabilidad del universo. Pensaban que antes del actual, habían existido otros cuatro soles o eras, que sufrieron catastróficas destrucciones, y el actual, el quinto, también estaba predestinado a desaparecer (Sejourné, 1950; Duverger, 1983). Este último sol había sido creado con la inmolación de todos los dioses y para que su movimiento continuara era necesario ofrecerles sacrificios, los que quedaron incluidos en todos los rituales y en las fiestas que se celebraban en honor de cada uno de ellos. Los dioses eran venerados de diferentes maneras, pero en la gran mayoría de los casos se les ofrecían vidas humanas durante sus festividades. Es por ello que, en el momento del contacto, se practicaba el sacrificio humano en gran escala.

\* Dirección de Antropología Física-INAH.

Al parecer, esta práctica causó una fuerte impresión entre los españoles, que aunada a la necesidad de justificar la conquista y la evangelización de los diversos grupos étnicos que habitaban Mesoamérica, devino en que en la actualidad contemos con un gran número de documentos escritos por los propios conquistadores y que dan cuenta del impacto que les produjo (Cortés, Díaz del Castillo, etc.), así como relatos, con base en las narraciones de informantes, recopiladas por los misioneros que vinieron a evangelizar a los indígenas (Sahagún, Motolinia), que constituyen documentos en los que se relacionan y narran las festividades que se realizaban en el transcurso del año.

Al parecer, una de las primeras veces en que los españoles encontraron evidencias fehacientes de la occisión ritual, fue durante la segunda expedición que Diego Velázquez, gobernador de Cuba, envió en 1518 a México. Díaz del Castillo lo describe:

[...] y cada casa con unas gradas por donde subían a unos como altares, y en aquellos altares tenían unos ídolos de malas figuras, que eran sus dioses, y allí estaban sacrificados de aquella noche cinco indios, y estaban abiertos por los pechos y cortados los brazos y los muslos, y las paredes llenas de sangre. De todo lo cual nos admiramos, y pusimos por nombre a esta isleta isla de Sacrificios (Díaz del Castillo, 1982:27-28).

Posteriormente, en el transcurso del mismo viaje, al llegar a la isla que hoy conocemos como San Juan de Ulúa, vuelven a encontrar restos de otro sacrificio:

[...] y tenían sacrificados de aquel día dos muchachos, y abiertos por los pechos, y los corazones y sangre ofrecidos a aquel maldito ídolo [...] antes tuvimos muy gran lástima y mancilla de aquellos dos muchachos e verlos recién muertos e ver tan grandísima crueldad (Díaz del Castillo, 1982:28).

Durante la propia campaña de conquista, es lógico que volvieran a encontrar evidencias de la práctica en diversos lugares. Sin embargo, lo que mayor impacto les causó fue el sacrificio de los propios españoles que caían prisioneros.

[...] y hallamos la sangre de nuestros compañeros y hermanos derramada y sacrificada por todas aquellas torres y mezquitas [...]

[...] todos los españoles vivos y muertos que tomaron los llevaron a Tlatelulco [...] desnudos los sacrificaron y abrieron por lo pechos, y les sacaron los corazones para ofrecer a los ídolos [...] (Cortés, 1970:116-148).

Por parte de los frailes cronistas, pareciera que ninguno de ellos fue testigo presencial de los sacrificios y, en general, nos detallan una relación de dioses, ritos y fiestas a partir de informantes indígenas. La excepción es fray Francisco de Aguilar, quien toma parte en la conquista como soldado, convirtiéndose en fraile dominico años después, por lo que es testigo de su propia narración. Sin embargo, ésta es escrita al final de su vida a instancias de otros frailes, que consideraban importante que lo hiciese. Es por ello que sus descripciones se apoyan en recuerdos y evocaciones. Sobre el sacrificio humano relata:

[...] una piedra baxa baxa hasta la rrodilla en donde o a mugeres o a hombres q hazian sacrificio a sus dioses los echauan de espaldas

[...] y luego con aquella navaja le abria por la parte del coraçon y se le sacava [...] y luego al que o a la que eran asi muertos los arrojaván por las scaleras abaxo y lo tomauan y hazian pedacos con gran crueldad [...] (Aguilar, 1977:170).

Otros frailes ofrecen testimonios de diferentes sacrificios que se practicaban en el transcurso de las diversas fiestas a los dioses, así como la técnica empleada para ello. Motolinia nos lo describe de la siguiente manera:

En esta piedra tendían a los desventurados de espaldas para los sacrificar [...] con aquel cruel navajón, como el pecho estaba tan tenso, con mucha fuerza abrían al desventurado y de presto sacábanle el corazón [...] (Motolinia, 1969:32).

Mientras que Sahagún nos narra que:

Llegándolos al taxón [...] echábanlos sobre ella de espaldas y tomábanlos cinco, dos por las piernas y dos por los brazos y uno por la cabeza. Y venía luego el sacerdote que había de matar, y dábale con ambas manos con una piedra de pedernal [...] por los pechos, y por el agujero que hacía metía la mano y arrancábale el corazón [...] (Sahagún, 1989:82).

A través de las narraciones se expresan del sacrificio humano y de las víctimas con adjetivos tales como: “cruel sacrificio”, “desventurados”, “inocentes”, “crueldad”, “muy crueles”, “abominable”, “cosa horrible”, etc., y ven a los sacerdotes que lo realizaban y a los dioses y sus imágenes, como: “demonios”, “templos del demonio”, “oficial de esta maldad”, “sacerdote del demonio”, “cruels verdugos del demonio”, etc. Sahagún es quizás el más explícito de todos, al escribir:

Estas son cosas horrendas, abominables, crueles y muy vergonzosas (Sahagún, 1989:70).

Resulta obvio que la intención de ambos grupos de cronistas es diferente; por parte de

los soldados la finalidad era dar a conocer al monarca español sus méritos y servicios, para obtener el favor real o, en algunos casos, dar a conocer a la posteridad lo presenciado por ellos y defender sus acciones durante la conquista; mientras que los frailes hacen la descripción de los ritos y ceremonias, que consideraban obra del demonio, justificando con ello los actos de conquista y la evangelización de los indígenas.

A pesar de que tenemos relaciones de numerosos tipos de sacrificios, los cronistas en general mencionan el sacrificio en el que se extraía el corazón, en el transcurso del cual se debía provocar una repentina salida de sangre, de preferencia en forma de chorro, como se observa en diversos códices prehispánicos (*Laud, Nuttall, Borgia*, entre otros) y como queda expresado por Díaz del Castillo al referirse a “las paredes llenas de sangre” y posteriormente obtener el corazón completo e intacto, el cual era ofrecido a los dioses (Durán, 1967; Sahagún, 1989; Mendieta, 1997). Se han propuesto diferentes formas de acceder este órgano, que va desde un corte por debajo de las costillas del lado izquierdo, que afecta el diafragma o los cartílagos, facilitado por la posición hiperextendida de la víctima sacrificial; hasta la apertura del tórax a nivel del estómago, penetrando hasta el corazón, cortando todas las venas de su base, lo que ocasionaría el brote de la sangre y el derramamiento brusco de alrededor de cinco o seis litros (Capitan, 1920). Duverger (1983), amplía la descripción de la técnica, proponiendo que:

La víctima es acostada allí (en el *téhcatl*) de espaldas, alargada en hiperlordosis, con la cabeza echada hacia atrás, casi tocando el suelo [...] El sacerdote sacrificador le abre entonces el abdomen a la altura del epigastrio, exactamente debajo de las últimas costillas, con la ayuda de un cuchillo de pedernal, el *técpatl*. Mete en seguida la mano en el interior del tórax, ase el corazón de la víctima y lo arranca para ofrecerlo al sol [...] (Duverger, 1983:139).

Sin embargo, actualmente contamos con evidencia directa que posiblemente apoya la hipótesis de que entre los mexicas el sacrificio humano por extracción del corazón se realizaba por la vía de una toracotomía bilateral transversa (Robicsek y Hales, 1984), esta afirmación se apoya en la existencia de que una serie de esternones, procedentes de Tlatelolco, se encuentran cortados transversalmente. Estos esternones forman parte del material esquelético del entierro número 14 de dicho sitio, constituido por los restos de un mínimo de 153 individuos. La mayoría de los huesos que lo conforman muestran marcas de corte y/o impactos sobre su superficie, que fueron dejados de manera involuntaria al momento de manipular los cuerpos de los sacrificados. Después de analizar estas alteraciones se determinó que, en este caso, el tratamiento posterior al sacrificio consistió en el descarnado y desmembrado, siendo los segmentos resultantes enterrados de manera simultánea (Pijoan, 1997).

El análisis de los esternones con cortes de este entierro permitió que las autoras (Pijoan y Mansilla, 2004) propusieran la posibilidad de que la occisión ritual por extracción del corazón se haya realizado por medio de una toracotomía bilateral transversa. Esta técnica, utilizada aún en la actualidad en cirugía cardíaca, involucra la realización de una incisión desde el borde izquierdo del esternón, lateralmente entre dos costillas —generalmente la quinta y la sexta—, partiendo dicho hueso y siguiendo hasta el lado derecho, lo que ocasiona la afectación de ambas cavidades pleurales y el colapso de los pulmones, lo que a su vez origina una hipoxia cerebral que produce la pérdida de conocimiento del individuo. A partir del análisis de los esternones cortados se propuso la posibilidad de que el corte se realizaba a nivel del tercer o cuarto espacio intercostal, con el sacerdote frente a la víctima y colocado, en general, a su izquierda. El corte a esa altura del tórax permite el acceso directo al órgano cardíaco, y un corte de la cava

y la aorta ocasionaría un enorme chorro de sangre y la fácil obtención del corazón. Esta propuesta también parece ser apoyada por las representaciones de los xipemes: un individuo que lleva una funda, de la cual en ocasiones penden las manos y los pies. Esta funda es el pellejo desollado del sacrificado y en ella se ve el corte por el cual fue sacado el corazón, generalmente cosido con varias puntadas.

Es evidente que el espectáculo compuesto por la víctima y los cuatro o seis sacerdotes necesarios para la intervención, así como el brote de gran cantidad de sangre que termina corriendo sobre el piso, aunado a la exhibición del corazón fresco, con seguridad impresionaba a cualquiera que lo viera y no estuviera acostumbrado a ello. Además, el hecho de que el sacrificio se practicara en la mayoría de los templos, ocasionaba el hallazgo frecuente de restos o la misma práctica en el momento en que se efectuaba.

Sin embargo, debemos preguntarnos ¿qué tan fuerte fue la impresión que causó la práctica de sacrificios humanos en los españoles que los presenciaron?

Los españoles y europeos cristianos estaban acostumbrados a representaciones plásticas de hombres y mujeres que sufrieron incommensurables agonías a causa de su religión, tanto de mártires como de cristos ensangrentados, ya que el tema de los tormentos inflingidos a los mártires ha merecido la atención de artistas de todas las épocas. Las iglesias, colocadas muchas veces bajo la advocación de un santo martirizado, solían encargar a los pintores y escultores obras que representasen alguna escena de su muerte. Éstas eran colocadas al interior de los templos para su observación y veneración. Algunos de los que podemos mencionar son san Andrés, crucificado en una cruz en forma de X; san Bartolomé, desollado vivo en Armenia, cuando tenía 70 años; san Juan Bautista, quien fue decapitado; san Sebastián, asaetado, y san Lorenzo, azotado y quemado vivo sobre una parrilla. Se sabe que

Felipe II se inspiró en la forma de esta parrilla para la planta del palacio de El Escorial.

Por otra parte, desde principios del siglo XVI había adquirido fuerza el Tribunal de la Santa Inquisición en España, en especial contra los judaizantes y herejes, por lo que se realizaban “autos de fe” en los que eran quemados vivos los acusados de herejía y apostasía. En estos autos, en ocasiones, se mataba a más de cien personas. Asimismo, las ejecuciones de convictos de todo tipo —que eran ahorcados, decapitados o desmembrados—, en las plazas principales de las ciudades eran frecuentes, sirviendo de espectáculo y de ejemplar disuasión. Cabe apuntar que la violencia sanguinaria era de uso corriente en representaciones públicas, tales como la pelea de osos y perros, recibidas con beneplácito por los habitantes de ciudades y villas.

En virtud de lo anterior, podemos pensar que los españoles no se impactaron tanto por el sacrificio en sí, puesto que estaban acostumbrados a conocer y ver grandes padecimientos sufridos a causa de la religión o como castigo por errores y malos comportamientos, sino más bien por el tipo y la cantidad de víctimas y por la práctica de una religión considerada profana, cuando no demoniaca. Así, vemos que lo que más los impresionó —además de las muertes de los propios españoles que caían prisioneros— fueron las occisiones de gente joven y de niños, ya que debemos recordar que en España no se permitía ejecutar a un menor:

A honra deste diablo y sus compañeros [...] mataban innumerables niños [...] (Sahagún, 1989:71).

Aunado a esto, tiene gran importancia el hecho de que pensaban que los sacrificados no eran personas que mereciesen morir, dado que no habían cometido pecados o acciones que ameritara, tras un juicio, tal tipo de sentencia.

[...] que no era de su propia voluntad, sino por fuerza, y sintiendo muy sentida la muerte y espantoso dolor (Motolinia, 1969:32).

Sin embargo, lo que vemos con la lectura de diversas crónicas, es el deseo de justificar la conquista a través de la supresión de los sacrificios humanos y la idolatría:

[...] una de las cosas por que nos envió a estas partes nuestro gran emperador fue para quitar que no sacrificasen ningunos indios ni otra manera de sacrificios malos que hacen... ni adorasen aquellas malditas figuras (Díaz del Castillo, 1982:77).

[...] para sacrificar a los demonios [...] matan los inocentes, y éstos con gemidos y clamores demandaban a Dios y a los hombres ser socorridos, pues padecían muerte tan injustamente. Y esto es una de las causas, como V.M. sabe, por la cual se puede hacer guerra [...] (Motolinia, 1969:217).

Como ya se apuntaba, de lo anterior es posible concluir con bastante veracidad que a los españoles les sorprendió más la cantidad y el tipo de personas a los que se les realizaba, y la forma empleada: la occisión, con el corte a lo ancho del tórax y la extracción del corazón, en medio de grandes chorros de sangre y la significación religiosa que consideran como diabólica.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, E., 1967. "The Human Skeletons", en D.S. Byers (ed.), *The Prehistory of the Tehuacan Valley, vol. I, Environment and Subsistence*, London, University of Texas Press, pp. 91-113.
- AGUILAR, F.F. DE, 1977. *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, México, UNAM.
- CAPITAN, 1920. "Les sacrifices humaines et l'anthropophagie rituelle chez les anciens mexicains", en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, XII, Paris, pp. 211-217.
- CODEX BORGIA, 1993. Díaz, G. y A. Rodgers, *The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*, New York, Dover Publications, Inc.
- CODEX NUTTALL, Nuttall, Z. (ed.), 1975. *The Codex Nuttall. A Picture Manuscript from Ancient Mexico*, New York, The Peabody Museum Facsimile, Dover Publications, Inc.
- CORTÉS, H., 1970. *Cartas de relación*, México, Porrúa.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B., 1982. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, UNAM.
- DURÁN, D., 1967. *Historia de la Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa.
- DUVERGER, C., 1982. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, FCE.
- MACNEISH, R.S., 1962. *Second Annual Report of the Tehuacan Archaeological Botanical Project*, Andover, Robert S. Peabody Foundations for Archaeology.
- \_\_\_\_\_, M.L. Fowley, A. García Cook, F.A. Paterson, A. Nelken-Terner y J.A. Neely, 1997. *The Prehistory of the Tehuacan Valley, vol. V: Excavations and Reconnaissance*, D.S. Byers (ed.), London, University of Texas Press.
- MENDIETA, G. DE, 1997. *Historia eclesiástica indiana*, México, CNCA (Cien de México).
- MOTOLINIA, T., 1967. *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa.
- PIJOAN, C., 1997. "Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos óseos. El caso del entierro número 14 de Tlatelolco, D.F.", tesis doctoral, México, FFyL-UNAM.
- \_\_\_\_\_, y J. Mansilla, 2004. "Esternones cortados. ¿Evidencia de sacrificio humano por extracción del corazón?", en C. Pijoan y X. Lizárraga (eds.), *Perspectiva tofonómica. Evidencia de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH (Colección Científica 462), pp. 69-85.
- ROBICSEK, F. y D.M. Hales, 1982. "Maya Heart Sacrifice: Cultural Perspective and Surgical Technique", en E.H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 49-90.

SAHAGÚN, B. DE, 1989. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, CNCA/Alianza Editorial.

SEJOURNÉ, L., 1959. “Ensayo sobre el sacrificio humano”, en *Cuadernos Americanos*, año 9, vol. 53 (5), pp. 165-171.

## SISTEMAS DE PARENTESCO INDOAMERICANOS: UN ACERCAMIENTO A LA FAMILIA SIUXANA

Rosa Elena Anzaldo Figueroa\*

Este texto es parte del proyecto “Sistemas de parentesco americanos” en la línea de la geografía y la tipología lingüísticas. En esta ocasión se hace la comparación de los sistemas terminológicos de parentesco pertenecientes a lenguas siuxanas. Pero antes, se hace una breve mención del autor de la mayor parte del material que se presenta aquí: Lewis Henry Morgan,<sup>1</sup> exitoso abogado con un marcado interés por la antropología; el cual se despertó al tener contacto con una delegación sioux e intentar obtener el sistema de parentesco de este grupo étnico. Y aunque fracasa en este primer intento, a partir de 1858 se dedica exclusivamente a la investigación antropológica. Logró reunir un número considerable de sistemas de parentesco en lenguas indígenas de Estados Unidos, algunos elicitados por él en entrevistas con hablantes instalados en reservas y otros de datos obtenidos por personas interesadas en el mismo asunto.

El material lingüístico que se estudia ahora consiste en once sistemas terminológicos de parentesco, seis de ellos procedentes del ma-

terial que proporciona Morgan<sup>2</sup> y que corresponden a las siguientes lenguas y dialectos: minnitaree (hidatsa); winnebago; crow; un dialecto dakota: el blackfoot; un dialecto dhegiha, omahä; un dialecto chiwere, el iowä.

Los restantes sistemas corresponden a las lenguas mandan de R.H. Lowie; biloxi y ofo de J.O. Dorsey y J.R. Swanton; tütelo de H. Hale y catawba de F.G. Speck y C.E. Schaeffer.<sup>3</sup> Un número antecede a cada lengua o dialecto y corresponde a su clasificación genética de acuerdo con T. Smith-Stark.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Lewis H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Contributions to Knowledge, 1871.

<sup>3</sup> Robert H. Lowie, “Notes on the Social Organization and Customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians”, en *American Museum of Natural History Anthropological Papers*, New York, 1917, núm. 21, pp. 1-99; James Owen Dorsey y John R. Swanton, *A Dictionary of the Biloxi and Ofo Languages*, Washington, Bureau of American Ethnology, Bulletin 47, Smithsonian Institution, 1912; Horatio Hale, “The Tutelo Tribe and Language”, en *American Philosophical Society Proceedings*, vol. 21, núm. 114, 1884, pp. 1-47; F.G. Speck y C.E. Schaeffer, “Catawba Kinship and Social Organization with a Resumen of Tutelo Kinship Terms”, en *American Anthropologist*, vol. 44, núm. 3, part 1, 1942, pp. 555-575.

<sup>4</sup> Thomas C. Smith-Stark, *Nómina de lenguas indoeuropeas* (mecanoescrito), México, 2000, p. 6.

\* Dirección de Lingüística-INAH.

<sup>1</sup> Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, México, Ediciones Quinto Sol, 1986.

Primeramente se describen los sistemas de acuerdo con las propuestas de Alfred. L. Kroeber<sup>5</sup> y Floyd G. Lounsbury.<sup>6</sup>

En la representación tipológica del material se aplica una propuesta que hago y que sustituye en este trabajo las conocidas de R. H. Lowie<sup>7</sup> y G.P. Murdock,<sup>8</sup> esto teniendo en

<sup>5</sup>A.L. Kroeber, "Classificatory Systems of Relationship", en *The Nature of Culture*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1952 (1909), pp. 175-181. Kroeber encontró ocho principios o categorías que subyacen a los términos de parentesco que son los siguientes: generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente, edad relativa dentro de una misma generación, sexo de la persona que da la relación de parentesco y condición de vida de la persona que relaciona.

<sup>6</sup>F.G. Lounsbury, "A Formal Account of the Crow and Omaha Type Kinship Terminologies", en W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 1964, pp. 212-255. El análisis estructural formal de Lounsbury consiste en ocho términos de parentesco: P "padre", M "madre", Ho "hermano", Ha "hermana", ho "hijo", ha "hija", Eo "esposo", Ea "esposa" y dos designadores sexuales (masculino y femenino). Con estos elementos es posible derivar, por medio de reglas transformacionales, los términos secundarios, terciarios, etc., hasta llegar a los parientes más lejanos. Un término secundario es la síntesis de dos significados primarios como en Ha "hermana" y P "padre" = HaP que se lee: hermana del padre, es decir "tía paterna"; un término terciario es la síntesis de tres significados primarios; ho "hijo", Ho "hermano" y P "padre" = hoHoP, que se lee: hijo del hermano del padre, o sea "primo". Los designadores indican el sexo del hablante cuando anteceden a los denotados.

<sup>7</sup>R.H. Lowie, "Relationship Terms", en *Encyclopaedia Britannica*, 14a. ed., vol. 19, Chicago, Helen Herminway, Benton, Publisher, 1946, pp. 84-89. Lowie propone cuatro tipos de acuerdo con los términos que se dan a los parientes masculinos de la primera generación ascendente: padre, tío paterno y tío materno. El tipo *generacional* designa a los tres parientes con el mismo término (padre = hermano del padre = hermano de la madre), el *fusional bifurcado* consiste en nombrar al padre y a su hermano con el mismo término y con otro al hermano de la madre (padre = hermano del padre/hermano de la madre), cuando cada pariente recibe un término diferente se trata del tipo *colateral bifurcado* (padre/hermano del padre/hermano de la madre) y finalmente, si se tienen dos términos, uno para el padre y otro para el hermano del padre y el hermano de la madre, se trata del tipo *lineal* (padre/hermano del padre = hermano de la madre).

<sup>8</sup>G.P. Murdock, *Social Structure*, New York, The Free Press, 1965. Por su parte Murdock establece cuatro

cuenta que el limitado número de tipos de su clasificación agrupa sistemas de parentesco diferentes.

Con objeto de tener una tipología más cercana a la estructura de los sistemas, que sea menos general sin llegar a ser específica, pero que establezca un equilibrio, propongo una clasificación con base en tres criterios:

1. Considerar los términos de parentesco consanguíneos de las generaciones centrales, es decir, la de ego ( $\emptyset$ ), la primera ascendente (+1) y la primera descendente (-1).

2. Tener en cuenta las relaciones que guardan los términos que designan a los parientes masculinos de esas generaciones: padre, tío paterno y tío materno de la generación +1, de acuerdo con Lowie en esa generación; hermano, primo paralelo y primo cruzado de la generación  $\emptyset$ , hijo, sobrino paralelo y sobrino cruzado de la generación -1 (sobrinos paralelos, s//, son los hijos del hermano de ego masculino y los hijos de la hermana de ego femenino; sobrinos cruzados, sx, son los hijos de la hermana de ego masculino y los hijos del hermano de ego femenino). El símbolo  $\neq$  significa "no es igual". De esta manera se tienen para cada generación cinco relaciones posibles que son las siguientes:

tipos dependiendo de los términos que nombran a los parientes femeninos de la generación cero: hermana, prima paralela y prima cruzada (prima paralela es la hija del hermano del padre y la hija de la hermana de la madre; prima cruzada es la hija de la hermana del padre y la hija del hermano de la madre). El tipo *hawaiano* nombra con el mismo término a las tres parientes (hermana = prima paralela = prima cruzada), es *sudanés* cuando cada una se designa con un término diferente (hermana/prima paralela/prima cruzada), si un término se refiere a la hermana y otro a las dos primas, se trata del tipo *esquimal* (hermana/prima paralela = prima cruzada). Por último está el tipo *iroqués* que consiste en dos términos, uno para la hermana y la prima paralela y otro para la prima cruzada (hermana = prima paralela/prima cruzada). Este último tipo tiene dos variantes que son el *omaha* (hermanos = primos paralelos; primos cruzados paternos = hermanos de la madre; primos cruzados maternos = hijos de la hermana) y el *crow* (hermanos = primos paralelos; primos cruzados maternos = hijos de la hermana; primos cruzados paternos = hermanos del padre).

- G<sup>+1</sup> 1 padre = hermano padre = hermano madre  
 2 padre = hermano padre ≠ hermano madre  
 3 padre = hermano madre ≠ hermano padre  
 4 padre ≠ hermano padre = hermano madre  
 5 padre ≠ hermano padre ≠ hermano madre
- G<sup>0</sup> 1 hermano = primo paralelo = primo cruzado  
 2 hermano = primo paralelo ≠ primo cruzado  
 3 hermano = primo cruzado ≠ primo paralelo  
 4 hermano ≠ primo paralelo = primo cruzado  
 5 hermano ≠ primo paralelo ≠ primo cruzado
- G<sup>-1</sup> 1 hijo = sobrino paralelo = sobrino cruzado  
 2 hijo = sobrino paralelo ≠ sobrino cruzado  
 3 hijo = sobrino cruzado ≠ sobrino paralelo  
 4 hijo ≠ sobrino paralelo = sobrino cruzado  
 5 hijo ≠ sobrino paralelo ≠ sobrino cruzado

3. Incluir a los parientes femeninos de esas mismas generaciones: madre, hermana de la madre y hermana del padre en la generación +1, hermana, prima paralela y prima cruzada en la generación 0, siguiendo a Murdock en esa generación y finalmente, hija, sobrina paralela y sobrina cruzada en la -1. Estos términos dan las mismas relaciones que los parientes masculinos como se muestra a continuación:

- G<sup>+1</sup> 1 madre = hermana madre = hermana padre  
 2 madre = hermana madre ≠ hermana padre  
 3 madre = hermana padre ≠ hermana madre  
 4 madre ≠ hermana madre = hermana padre  
 5 madre ≠ hermana madre ≠ hermana padre
- G<sup>0</sup> 1 hermana = prima paralela = prima cruzada  
 2 hermana = prima paralela ≠ prima cruzada  
 3 hermana = prima cruzada ≠ prima paralela  
 4 hermana ≠ prima paralela = prima cruzada  
 5 hermana ≠ prima paralela ≠ prima cruzada
- G<sup>-1</sup> 1 hija = sobrina paralela = sobrina cruzada  
 2 hija = sobrina paralela ≠ sobrina cruzada  
 3 hija = sobrina cruzada ≠ sobrina paralela  
 4 hija ≠ sobrina paralela = sobrina cruzada  
 5 hija ≠ sobrina paralela ≠ sobrina cruzada

Las relaciones de los parientes masculinos representan los tipos y con la inclusión de las relaciones de los parientes femeninos se obtienen los subtipos. El tipo consta de tres números: el primero corresponde a la genera-

ción +1, el segundo a la generación 0 y el tercero a la generación -1. Las relaciones de los parientes femeninos aparecen como superíndices de los tipos y constan también de tres números que corresponden a las mismas generaciones del tipo.

Así por ejemplo, el *chickasa*, lengua mascoquiana, tiene el tipo 222 y el subtipo 2<sup>5</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>. En el tipo se tiene que en la generación +1, el padre y el tío paterno se designan con el mismo término, y el tío materno con un término diferente; empleando la representación con denotados, se tiene P = HoP ≠ HoM. En la generación 0, el hermano y el primo paralelo se nombran con el mismo término que es diferente del que denomina al primo cruzado, Ho = Pr// ≠ PrX, lo mismo sucede en la generación -1 donde un término denomina al hijo y al sobrino paralelo, mientras que con otro se refiere al sobrino cruzado, ho = s// ≠ sx.

En cuanto al subtipo, se observa un cambio en la generación +1, ya que el superíndice expresa la relación 5, que consiste en nombrar con un término distinto a cada una de las parientes, la madre, la hermana de la madre y la hermana del padre, M ≠ HaM ≠ HaP. Las generaciones 0, Ha = Pr// ≠ PrX y -1, ha = s// ≠ sx, por su parte mantienen la misma relación 2 del tipo. En algunos casos pueden presentarse dos clasificaciones, lo cual depende del sexo del hablante. Cuando esto sucede, se antepone a los tipos o a los subtipos los designadores sexuales correspondientes (♂ - ♀).

Una vez realizadas la descripción y la clasificación, lo siguiente es comparar las estructuras de los sistemas, así como las piezas léxicas tanto en su forma como en su significado, con objeto de identificar los términos cognados de acuerdo con Robert J. Jeffers e Ilse Lehiste (1982). Por último, se analizará la distribución geográfica de los tipos establecidos, la cual abarca tres áreas culturales: Llanuras, Noreste y Sureste (Francisco Barriga Puente, 1998). Esto permitirá observar si se presentan diferencias por área y no por herencia genética. Todo ello con el fin de tener

una comprensión más amplia de los sistemas. A continuación se presenta la descripción y la clasificación de los once sistemas:

14 MINNITAREE (HIDATSA)  
(Llanuras, 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>, Morgán 1871)<sup>9</sup>

*Consanguíneos*

Términos primarios

1 P, HoP, hoHaP, EoM tā-ta' "padre, tío paterno, primo cruzado paterno, padrastro", 2 M, HaM, haHaP, EaP ih'-kā "madre, tía materna, prima cruzada paterna, madrastra", 3 ♂ Ha>, ♂ ha>HoP(HaM), ♂ ha>Eo(a)P(M) mat-tā-we'-ā "hermana mayor de hombre, prima paralela mayor de hombre, hermanastra mayor de hombre", 4 ♀ Ha>, ♀ ha>HoP(HaM), ♀ ha>Eo(a)P(M) mā-roo' "hermana mayor de mujer, prima paralela mayor de mujer, hermanastra mayor de mujer", 5 Ho<, ho<HoP(HaM), ♂ hoHa, ho< Eo(a)P(M) mat-so'-gā "hermano menor, primo paralelo menor, sobrino cruzado de hombre, hermanastro menor", 6 Ha<, ♂ haHa, ha<HoP(HaM), ha<Eo(a)P(M) mā-tā-ka'-zhā "hermana menor, sobrina cruzada de hombre, prima paralela menor, hermanastra menor", 7 ho, ♂ hoHo, ♀ hoHa, ho><HoM, hoEo(a) mā-de-shā "hijo, sobrino paralelo de hombre, sobrino paralelo de mujer, primo cruzado materno, hijastro", 8 ha, ♂ haHo, ♀ haHa, ha><HoM, haEo(a) mā'-kā "hija, sobrina paralela de hombre, sobrina paralela de mujer, prima cruzada materna, hijastra".

Términos secundarios

9 PP(M) mā-toosh-a-rū'-tā-kā "abuelo", 10 MP(M), HaP kā-rū'-hā "abuela, tía paterna", 11 ♂ HoM, ♂ Ho>, ♂ ho>HoP(HaM), ♂ ho>Eo(a)P(M) mee-ā-kā' "tío materno de hombre,

hermano mayor de hombre, primo paralelo mayor de hombre, hermanastro mayor de hombre", 12 ♀ HoM, ♀ Ho>, ♀ ho>HoP(HaM), ♀ ho>Eo(a)P(M) ma-tā-roo' "tío materno de mujer, hermano mayor de mujer, primo paralelo mayor de mujer, hermanastro mayor de mujer", 13 ♀ ho(a)Ho, ho(a)ho(a) met-a-wā-pish'-sha "sobrino/a cruzado de mujer, nieto/a".

*Afines*

Términos primarios

14 ♀ Eo mā-ke-rā' "esposo", 15 ♂ Ea, ♂ HaEo mā-tā-rā-we'-ā "esposa, cuñada de hombre".

Términos secundarios

16 PEO(a) mā-nā'-tish "suegro", 17 MEO(a) mā-too-tā'-kā "suegra", 18 ♂ HoEa, ♀ EoHa mā-nā'-te "cuñado de hombre", 19 ♂ EaHo, ♀ HoEo boo-ā-kā' "cuñada de hombre, cuñado de mujer", 20 ♀ EoHa ma-ensh'-ke-rash "cuñado de mujer", 21 ♀ HaEo, ♀ EaHo mā-too' "cuñada de mujer", 22 Eoha mā-too'-te 'yerno', 23 Eaho mā-too'-gā "nuera".

El sistema tiene cinco generaciones, la de ego, dos ascendentes y dos descendentes.

*Categorías de Kroeber (7):* generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente, edad relativa dentro de una misma generación y sexo de la persona que da la relación de parentesco.

*Clasificación tipológica:* 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>, de acuerdo con los términos 1 a 8 y 11 a 14.

- Tiene términos que designan a parientes pertenecientes a diferentes generaciones.
- Hay términos que nombran tanto a parientes lineales como a colaterales.
- Presenta términos genéricos.
- Extiende términos consanguíneos a parientes afines.
- La categoría edad relativa se expresa en los lexemas de hermanos, primos y hermanastros.

<sup>9</sup> Harold E. Driver, John M. Cooper, Paul Kirchhoff, Dorothy Rainier Libby, William C. Massey y Leslie Spier, "Indian Tribes of North America", en *IJAL*, vol., 19, suplemento al número 3, 1953, pp. 1-30. De acuerdo con Harold E. Driver *et al.* (1953:22) la lengua siuxana minitaree es la misma que hidatsa, por ello se incluye bajo el número 14 de la clasificación genética para las lenguas siuxanas que T. Smith-Stark da en su *Nómina de lenguas indoamericanas*, aunque no incluye esta lengua bajo ninguno de los dos nombres.

## 14.1 WINNEBAGO

(Noreste, 2<sup>5</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>, Morgan 1871)*Consanguíneos*

## Términos primarios

1 P, HoP chä-je'-kâe-un'-châ "padre, tío paterno", 2 M, haHoM nä-ne'-kâ "madre, prima cruzada materna", 3 ♂ Ho>, ♂ ho>HoP(HaM), ♂ ho>Eo(a)P(M), ♂ EoHaEa e-ne' "hermano mayor de hombre, primo paralelo mayor de hombre, hermanastro mayor de hombre, concuño de hombre", 4 ♀ Ho>, ♀ ho>HoP(HaM), ♀ ho>Eo(a)P(M) e-che'-to "hermano mayor de mujer, primo paralelo mayor de mujer, hermanastro mayor de mujer", 5 Ha>, ha>HoP(HaM), ha>Eo(a)P(M) e-noo' "hermana mayor, prima paralela mayor, hermanastra mayor", 6 Ho<, ho<HoP(HaM), ho<Eo(a)P(M), ♂ EoHaEa e-sünk' "hermano menor, primo paralelo menor, hermanastro menor, concuño de hombre", 7 ♂ Ha<, ♂ ha<HoP(HaM), ♂ ha<Eo(a)P(M) wych-kâ "hermana menor de hombre, prima paralela menor de hombre, hermanastra menor de hombre", 8 ♀ Ha<, ♀ ha<HoP(HaM), ♀ ha<Eo(a)P(M) e-chunk' "hermana menor de mujer, prima paralela menor de mujer, hermanastra menor de mujer", 9 ho, ♂ hoHo, ♀ hoHaP e-neke' "hijo, sobrino paralelo de hombre, primo cruzado paterno de mujer", 10 ha, ♂ haHo, ♀ haHaP e-nook' "hija, sobrina paralela de hombre, prima cruzada paterna de mujer".

## Términos secundarios

11 PP(M), PEo(a) e-cho'-ka "abuelo, suegro", 12 MP(M), MEo(a) e-ko'-ro-ka "abuela, suegra", 13 HoM, hoHoM e-take' "tío materno, primo cruzado materno", 14 HaP e-choon'-we "tía paterna", 15 HaM e-oo'-ne-neke' "tía materna", 16 ♂ hoHa, ♂ hoHo, ♂ hoHaP e-choonsh'-ka "sobrino cruzado de hombre, sobrino cruzado de mujer, primo cruzado paterno de hombre", 17 ♂ haHa, ♀ haHo, ♂ ha>< HaP e-choon-zhunk' "sobrina cruzada de hombre, sobrina cruzada de mujer, prima cruzada paterna de hombre", 18 ♀ ho(a)Ha e-chä-hkun' "sobrino/a paralelo/a de mujer", 19 hoho(a) e-chooush'-ka "nieta", 20 haho(a) e-choon-zhunk' "nieta".

*Afines*

## Términos primarios

21 ♀ Eo e-kun'-ä "esposo", 22 ♂ Ea e-chaw'-e "esposa",

## Términos secundarios

23 EoM e-noo-go' "padrastra", 24 EaP e-oo'-ne-neke' "madrastra", 25 ♂ HoEa, ♂ EoHa e-chun' "cuñado de hombre", 26 ♀ HoEo, ♀ EoHa e-she'-gä "cuñado de mujer", 27 ♂ HaEa, ♂ EaHo e-yun'-ga "cuñada de hombre", 28 ♂ HaEo, ♂ EaHo a-she-gun "cuñada de mujer", 29 Eoha wä-to'-he-wong'-o-no "yerno", 30 Eaho e-nook-chek'-aw-chau "nuera", 31 ho(a)Eo(a) e-chä-hkun "hijastro/a".

## Términos terciarios

32 ♀ EoHaEo kee-nomb' "concuño de mujer", 33 EaHoEo(a) aw-kee'-nomb "concuña".

El sistema tiene cinco generaciones, la de ego, dos ascendentes y dos descendentes.

*Categorías de Kroeber (7)*: generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente, edad relativa dentro de una misma generación y sexo de la persona que da la relación de parentesco.

*Clasificación tipológica*: 2<sup>5</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup> de acuerdo con los términos 1 al 10 y 13 al 18.

- Tiene términos que designan a parientes pertenecientes a diferentes generaciones.
- Hay términos que nombran tanto a parientes lineales como a colaterales.
- Presenta términos genéricos.
- Extiende términos consanguíneos a parientes afines.
- En la generación -1 se nombran con otro término los sobrinos paralelos, ho(a)Ha.
- Varios términos expresan la categoría sexo del hablante.
- La categoría edad relativa se expresa en los lexemas de hermanos, primos y hermanastros.

## 14.2 MANDAN

(Llanuras, ♂ 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup> y ♀ 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>1<sup>1</sup>, Lowie 1917)*Consanguíneos*

## Términos primarios

1 P, HoP, hoHaP mā'txis "padre, tío paterno, primo cruzado paterno", 2 M, HaM ō'mihū'ruc

“madre, tía materna”, 3 ♂ Ho>, ♂ HoM, ♂ ho>HoP(HaM) mū'ūkase'ena “hermano mayor de hombre, tío materno de hombre, primo cruzado paterno de hombre, primo paralelo mayor de hombre”, 4 ♂ Ho<, ♀ Ho, hoHoP(HaM) micūka' “hermano menor de hombre, hermano de mujer, primo paralelo”, 5 ♂ Ha, ♂ haHoP(HaM), ♂ EaHoEa ptamihe' “hermana de hombre, prima paralela de hombre, concuña de hombre”, 6 ♀ Ha>, ♀ haHoP(HaM) mīruke' “hermana mayor de mujer, prima paralela de mujer”, 7 ♀ Ha<, ♀ haHoP(HaM) ptā'ka' “hermana menor de mujer, prima paralela de mujer”, 8 ho, hoHo, ♀ hoHa, hoHoM mini'ks “hijo, sobrino, sobrino paralelo de mujer, primo cruzado materno”, 9 ha, haHo, haHoM, ♀ haHa minū'haks “hija, sobrina, prima cruzada materna, sobrina paralela de mujer”.

Términos secundarios

10 ♂ ho(a)Ha ptū'haxka' “sobrino/a cruzados de hombre”, 11 MP(M) mihu'xis “abuela”, 12 HoM tāwaratōse'ena “tío materno”, 13 ♀ HoM ptā'rumaks “tío materno de mujer”, 14 HaP, haHaP ptū'minikse'ena “tía paterna, prima cruzada paterna”, 15 ho(a)ho(a), Eaho, ptawīhaka “nieto/a, nuera”.

Afines

Términos primarios

16 Eo(a) mà ratōka'se'ena “esposo/a”, 17 ♀ Eo mī' morus “esposo”, 18 ♂ EaHo Ea mū'us “esposa”.

Términos secundarios

19 ♂ PEa pta +i'maratokās “suegro de hombre”, 20 ♂ MEa, ptū hiniks “suegra de hombre”, 21 ♂ HoEa, ♂ EoHa mō' wa' kihē “cuñado de hombre”, 22 ♂ EaHo mū' uhō'rake “cuñada de hombre”, 23 EaHo nō'hakamihe “cuñada”, 24 ♀ HaEo, ♀ EaHo ptunē “cuñada de mujer”, 25 Eoha p'tū'te-p'tūts-nō'hakàs “yerno”.

(Los siguientes términos también designan a: 2 EaHoP, 3 ♂ ho>hoHaP, 4 hohoHaP, 5 ♂ haboHaP, 6 ♀ hahoHaP, 7 ♀ haboHaP, 14 hahaHaP, 15 Eahoho(a), 20 HaMEa)

El sistema tiene cinco generaciones, la de ego, dos ascendentes y dos descendentes.

*Categorías de Kroeber* (7): generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente, edad relativa dentro de una misma generación y sexo de la persona que da la relación de parentesco.

*Clasificación tipológica*: ♂ 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup> y ♀ 2<sup>2</sup>2<sup>1</sup>1<sup>1</sup>, de acuerdo con los términos 1 al 10 y 12 al 14.

- Varios términos tienen más de un referente.
- Algunos términos designan a parientes pertenecientes a diferentes generaciones.
- Hay términos que nombran tanto a parientes lineales como a colaterales.
- Presenta términos genéricos.
- Varios términos expresan la categoría sexo del hablante.
- La categoría edad relativa se expresa en los lexemas de hermanos y primos.
- Nombra a parientes afines con términos de parientes consanguíneos.

14.3 CROW

(Llanuras, ♂ 2<sup>1</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup> y ♀ 2<sup>1</sup>2<sup>2</sup>1<sup>1</sup>, Morgan 1871)

*Consanguíneos*

Términos primarios

1 P, HoP, hoHaP, ♀ PEo ah-h-a' “padre, tío paterno, primo cruzado paterno, suegro de mujer”, 2 M, HaP(M), haHaP, EaP, ♀ MEo e'-ke-ā “madre, tías paterna y materna, prima cruzada paterna, madrastra, suegra de mujer”, 3 ♂ Ho>, ♂ ho>HoP(HaM), ♂ ho>Eo(a)P(M) meek'-a, “hermano mayor de hombre, primo paralelo mayor de hombre, hermanastro mayor de hombre”, 4 ♂ Ha>, ♂ ha>HoP(HaM), ♂ ha>Eo(a)P(M) bā-za'-kāt “hermana mayor de hombre, prima paralela mayor de hombre, hermanastra mayor de hombre”, 5 ♀ Ha>, ♀ ha>HoP(HaM), ♀ ha>Eo(a)P(M) bus-we'-nā, “hermana mayor de mujer, prima paralela mayor de mujer, hermanastra mayor de mujer”, 6 Ho<, ♂ hoHa, ho<HoP(HaM), ho<Eo(a)P(M) bā-chū'-ka “hermano menor, sobrino cruzado de hombre, primo paralelo menor, hermanastro menor”, 7 ♂ Ha<, ♂ ha<HoP(HaM), ♂ ha<Eo(a)P(M) bā-sā'-chete “hermana menor de hombre, prima paralela menor de hom-

bre, hermanastra menor de hombre”, 8 ♀ Ha<, ♀ ha<HoP(HaM), ♂ haHa, ♂ ha<Eo(a)P(M) bā-so’-ka “hermana menor de mujer, prima paralela menor de mujer, sobrina cruzada de hombre, hermanastra menor de mujer”, 9 ho, ♂ hoHo, ♀ hoHa, ♀ hoHo, hoEo(a) bot-sa’-sā “hijo, sobrino paralelo de hombre, sobrino paralelo de mujer, sobrino cruzado de mujer, hijastro”, 10 ha, ♂ haHo, ♀ haHa, ♀ haHo, haHoM, haEo(a) nāk’-me-ä “hija, sobrina paralela de hombre, sobrina paralela de mujer, sobrina cruzada de hombre, prima cruzada materna, hijastra”.

Términos secundarios

11 PP(M) me-nup-his’-sä-ka “abuelo”, 12 MP(M) bā-sä’-kā-na “abuela”, 13 HoM, ♀ Ho>, ♀ ho>HoP(HaM), ♀ ho>Eo(a) P(M) bā-zä’-na “tío materno, hermano mayor de mujer, primo paralelo mayor de mujer, hermanastro mayor de mujer”, 14 hoHoM bot-so’-ka “primo cruzado materno”, 15 ho(a)ho(a) bus-bä’-pe-ta “nieto/a”.

Afines

Términos primarios

16 ♀ Eo, ♀ HaEo bā’-che-na “esposo, cuñada de mujer”, 17 ♂ Ea, ♂ HaEa moo’-a “esposa, cuñada de hombre”.

Términos secundarios

18 EoM e-sä’-che-ka “padrastro”, 19 ♂ PEa, Eoha boo’-sha “suegro de hombre, yerno”, 20 ♂ MEa boo’-sha-gā-na “suegra de hombre”, 21 ♂ HoEa, ♂ EoHa mä’-zhe “cuñado de hombre”, 22 ♀ HoEo bos-che’-ta “cuñado de mujer”, 23 ♂ EaHo moo’-ä-ka “cuñada de hombre”, 24 ♀ HaEo bā-koo’-a “cuñada de mujer”, 25 ♀ EaHo, ♂ Eaho bos-me’-ä-kun-is-ta “cuñada de mujer, nuera de hombre”, 26 ♂ EoHa mä-nä’-zha “cuñado de hombre”, 27 ♀ Eaho mä-nä’-ka “nuera de mujer”.

Términos terciarios

28 PEO(a)ho(a) me-nä-pä’-che “consuegro”, 29 MEO(a)ho(a) ha’-nä “consuegra”, 30 EaHoEo(a) bot-ze’-no-pä-che “concuña”.

El sistema tiene cinco generaciones, la de ego, dos ascendentes y dos descendentes.

*Categorías de Kroeber (7):* generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente, edad relativa dentro de una misma generación y sexo de la persona que da la relación de parentesco.

*Clasificación tipológica:* ♂ 2<sup>1</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup> y ♀ 2<sup>1</sup>2<sup>2</sup>1<sup>1</sup> de acuerdo con los términos 1 al 10 y 13, 14.

- Tiene términos que designan a parientes pertenecientes a diferentes generaciones.
- Hay términos que nombran tanto a parientes lineales como a colaterales.
- Presenta términos genéricos.
- Extiende términos consanguíneos a parientes afines.
- En la generación -1 se nombran con otro término a los sobrinos ho(a)Ha.
- Varios términos expresan la categoría sexo del hablante
- La categoría edad relativa aparece en los lexemas de hermanos, primos y hermanastros;

14.4 DAKOTA BLACKFOOT  
(Llanuras, 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2, Morgan 1871)

*Consanguíneos*

Términos primarios

1 P, HoP, EoM ah-ta’ “padre, tío paterno, padrastro”, 2 M, HaM, EaP e’-nah “madre, tía materna, madrastra”, 3 ♂ Ho>, ♂ ho>HoP (HaM), ♂ ho>Eo(a)P(M) che-a’ “hermano mayor de hombre, primo paralelo mayor de hombre, hermanastro mayor de hombre”, 4 ♀ Ho>, ♀ ho>HoP(HaM), ♀ ho>Eo(a)P(M) tib’-a-lo “hermano mayor de mujer, primo paralelo mayor de mujer, hermanastro mayor de mujer”, 5 ♂ Ha>, ♂ ha>HoP(HaM), ♂ ha>Eo(a)P(M) ton-ka’ “hermana mayor de hombre, prima paralela mayor de hombre, hermanastra mayor de hombre”, 6 ♀ Ha>, ♀ ha>HoP (HaM), ♀ ha>Eo(a)P(M) chu-wa’ “hermana mayor de mujer, prima paralela mayor de mujer, hermanastra mayor de mujer”, 7 Ho<, ho<HoP (HaM), ho<Eo(a)P(M) me-son’-kälä “hermano menor, primo paralelo menor, hermanastro menor”, 8 ♂ Ha<, ♂ ha<HoP(HaM), ♂

ha<Eo(a)P(M) me-tonk'-she "hermana menor de hombre, prima paralela menor de hombre, hermanastra menor de hombre", 9 ♀ Ha<, ♀ ha<HoP(HaM), ♀ ha<Eo(a)P(M) me-ton'kä "hermana menor de mujer, prima paralela menor de mujer, hermanastra menor de mujer", 10 ho, ♂ hoHo, ♂ ho Ha, hoEo(a) me-chink'-she "hijo, sobrino paralelo de hombre, sobrino paralelo de mujer, hijastro", 11 ha, ♂ haHo, ♀ haHa, haEo(a) me-chünk'-she "hija, sobrina paralela de hombre, sobrina paralela de mujer, hijastra".

Términos secundarios

12 PP(M) toh-kä'-she-la "abuelo", 13 MP(M) o-che' "abuela", 14 HoM lake'-she "tío materno", 15 HaP toh'-we "tía paterna", 16 ♂ hoHa, ♀ hoHo me-toas'-kä "sobrino cruzado de hombre, sobrino cruzado de mujer", 17 ♂ haHa, ♀ haHo me-to'-zä "sobrina cruzada de hombre, sobrina cruzada de mujer", 18 ho(a)ho(a) me-tä'-ko-zä "nieto/a".

Términos terciarios

19 ♂ hoHaP(HoM) tä'-hä'-she "primo cruzado de hombre", 20 ♀ hoHaP(HoM) she-cha-she "primo cruzado de mujer", 21 ♂ haHaP(HoM) ha-kä'-she "prima cruzada de hombre", 22 ♀ haHaP(HoM) cha-pä'-she "prima cruzada de mujer".

*Afines*

Términos primarios

23 ♀ Eo ma-he'-gin-nä "esposo", 24 ♂ Ea me-tä'-we-cho "esposa".

Términos secundarios

25 PEO(a) to-kä'-she "suegro", 26 MEO(a) o-che'-she "suegra", 27 ♂ HoEa, ♂ EoHaEa tä-hä' "cuñado de hombre, concuño de hombre", 28 ♂ EoHa tä-huh' "cuñado de hombre", 29 ♀ HoEo, ♀ EoHa, ♀ EoHaEo she-cha' "cuñado de mujer, concuño de mujer", 30 ♂ HaEa, ♂ EaHo, ♂ EaHoEa hä-kä' "cuñada de hombre, concuña de hombre", 31 ♀ HaEo, ♀ EaHoEo scha'-pä "cuñada de mujer, concuña de mujer", 32 ♀ EaHo e-sä'-pä "cuñada de mujer", 33 Eo(a)ho(a) me-tä-goash "yerno/nuera".

Términos terciarios

34 P(M)EO(a)ho(a) o-mä'-he-to "consuegro/a".

14.5 OMAHÄ

(Llanuras, 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>, Morgan 1871)

*Consanguíneos*

Términos primarios

1 P, HoP, EoM in-dä'-de "padre, tío paterno, padrastro", 2 M, HaM, haHoM, EaP e-nä'-ha "madre, tía materna, prima cruzada materna, madrastra", 3 ♂ Ho>, ♂ ho>HoP(HaM), ♂ ho>Eo(a)P(M), ♂ EoHaEa wee-zhe'-thä "hermano mayor de hombre, primo paralelo mayor de hombre, hermanastro mayor de hombre, concuño de hombre", 4 ♀ Ho>, ♀ ho>HoP(HaM), ♀ ho>Eo(a)P(M) wee-te'-noo "hermano mayor de mujer, primo paralelo mayor de mujer, hermanastro mayor de mujer", 5 ♂ Ha, ♂ haHoP(HaM), ♂ haEo(a)P(M), ♀ Ha<, ♀ ha<HoP(HaM) wee-ton'-gä "hermana de hombre, prima paralela de hombre, hermanastra mayor de hombre, hermana menor de mujer, prima paralela menor de mujer", 6 ♀ Ha>, ♀ ha>HoP(HaM), ♀ ha>Eo(a)P(M) wee-zo'-thä "hermana mayor de mujer, prima paralela mayor de mujer, hermanastra mayor de mujer", 7 Ho<, ho<HoP(HaM), ho<Eo(a)P(M), ♂ EoHaEa wee-son'-gä "hermano menor, primo paralelo menor, hermanastro menor, concuño de hombre", 8 ♀ Ho<, Ha<, ha<HoP(HaM), ♂ haEo(a)P(M) kä'-gä "hermano menor de mujer, hermana menor, prima paralela menor, hermanastra de hombre", 9 ♀ Ha<, ♀ ha<Eo(a)P(M) wee'-hä "hermana menor de mujer, hermanastra menor de mujer", 10 ♂ ho, ♂ hoHo, ♂ hoEa we-nis'-se "hijo, sobrino paralelo de hombre, hijastro de hombre", 11 ♀ ho, ♀ hoHa, ♀ hoEo, ♀ ho<HaP wee-zhingo "hijo, sobrino paralelo de mujer, hijastro de mujer, primo cruzado paterno de mujer", 12 ha, ♂ haHo, ♀ haHa, ♀ ho(a)HaP, haEo(a) we-zhun'-ga "hija, sobrina paralela de hombre, sobrina paralela de mujer, primo/a, cruzado/a, paterno/a, de mujer, hijastra".

Términos secundarios

13 PP(M), ♀ PEO wee-te'-ga "abuelo, suegro de mujer", 14 MP(M), ♀ MEO, ♂ EaHoEa wee'-kä "abuela, suegra de mujer, concuña de hombre", 15 HoM, hoHoM wee-nä'-gee "tío materno, primo cruzado materno", 16 HaP wee-tee'-me "tía paterna", 17 ♂ hoHa, ♀ hoHo, ♂ hoHaP wee-toans'-kä "sobrino

cruzado de hombre, sobrino cruzado de mujer, primo cruzado paterno de hombre”, 18 ♂ haHa, ♀ haHo, ♂ haHaP we-te'-zhä “sobrina cruzada de hombre, sobrina cruzada de mujer, prima cruzada paterna de hombre”, 19 ho(a)ho(a) we-tüsh'-pä “nieto/a”.

*Afines*

Términos primarios

20 ♀ Eo wee-ä'-gron-kä “esposo”, 21 ♂ Ea we-gä'-thnoug “esposa”.

Términos secundarios

22 ♂ PEa ashe-ah'-ga “suegro de hombre”, 23 ♂ MEa gah'-ah “suegra de hombre”, 24 ♂ HoEa, ♂ EoHa, ♀ EoHaEo we-tä'-hä “cuñado de hombre, concuño de mujer”, 25 ♀ HoEo, ♀ EoHa we-she'-ä “cuñado de mujer”, 26 ♂ HaEa, ♂ EaHo we-hun'-gä “cuñada de hombre”, 27 ♀ HaEo, ♀ EaHo, ♀ EaHoEo we-she-kä' “cuñada de mujer, concuña de mujer”, 28 Eoha we-ton'-da “yerno”, 29 Eaho we-te'-na “nuera”.

Términos terciarios

30 P(M)Eo(a)ho(a) o-kee'-yee “consuegro/a”, 31 ♂ EaHoEa wee'-kä “concuña de hombre”.

El sistema tiene cinco generaciones, la de ego, dos ascendentes y dos descendentes.

*Categorías de Kroeber (7):* generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente, edad relativa dentro de una misma generación y sexo de la persona que da la relación de parentesco.

*Clasificación tipológica:* 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup> de acuerdo con los términos 1 al 12 y 15 al 18.

- Tiene términos que designan a parientes pertenecientes a diferentes generaciones.
- Hay términos que nombran tanto a parientes lineales como a colaterales.
- Presenta términos genéricos.
- Extiende términos consanguíneos a parientes afines.
- Varios términos expresan la categoría sexo del hablante.

- La categoría edad relativa se expresa en los lexemas de hermanos, primos y hermanastros.

14.6 IOWÄ

(Llanuras, 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>, Morgan 1871)

*Consanguíneos*

Términos primarios

1 P, HoP, EoM heen'-kä “padre, tío paterno, padrastro”, 2 M, HaM, haHoM, EaP heen'-nä “madre, tía materna, prima cruzada materna, madrastra”, 3 Ho>, ho>HoP(HaM), ho>Eo(a)P(M), ♂ EoHaEa he-yen'-nä “hermano mayor, primo paralelo mayor, hermanastro mayor, concuño de hombre”, 4 ♂ Ha>, ♂ ha>HoP(HaM), ♂ ha>Eo(a)P(M) he-yu'-nä “hermana mayor de hombre, prima paralela mayor de hombre, hermanastra mayor de hombre”, 5 ♀ Ha>♀, ha>HoP(HaM), ♀ ha>Eo(a)P(M) heen-tan'-gä “hermana mayor de mujer, prima paralela mayor de mujer, hermanastra mayor de mujer”, 6 ♂ Ho<, ♂ ho<HoP(HaM), ♀ Ha<, ♀ ha<HoP(HaM), ho<Eo(a)P(M) heen-thun'-ga “hermano menor de hombre, primo paralelo menor de hombre, hermana menor de mujer, prima paralela menor de mujer, hermanastro menor”, 7 ♀ Ho<, ♀ ho<HoP(HaM), ♀ ho<Eo(a)P(M) e-chun'-cha “hermano menor de mujer, primo paralelo menor de mujer, hermanastro menor de mujer”, 8 ♂ Ha<, ♂ ha<HoP(HaM), ♂ ha<Eo(a)P(M) heen-tan'-ya “hermana menor de hombre, prima paralela menor de hombre, hermanastra menor de hombre”, 9 ho, ♂ hoHo, ♀ hoHa, ♀ hoHaP, hoEo(a) hee-yin'-ga “hijo, sobrino paralelo de hombre, sobrino paralelo de mujer, primo cruzado paterno de mujer, hijastro”, 10 ha, ♂ haHo, ♀ haHa, ♀ haHaP, haEo(a) heen-yun'-ga “hija, sobrina paralela de hombre, sobrina paralela de mujer, prima cruzada paterna de mujer, hijastra”.

Términos secundarios

11 PP(M), PEo(a) hee-too'-ga “abuelo, suegro”, 12 MP(M), MEo(a) hee-koo'-n'-ye “abuela, suegra”, 13 HoM, hoHoM heen-ja'-kä “tío materno, primo cruzado materno”, 14 HaP heen-too'-me “tía paterna”, 15 ♂ hoHa, ♀ hoHo, ♂ hoHaP heen-toas'-ka “sobrino cruzado de hombre, sobrino cruzado de mujer,

primo cruzado paterno de hombre”, 16 ♂ haHa, ♀ haHo, ♂ haHaP heen-toas'-ka-me “sobrina cruzada de hombre, sobrina cruzada de mujer, prima cruzada paterna de hombre”, 17 hoho(a) heen-tä'-kwä “nieto”, 18 haho(a) heen-tä'-kwä-me “nieta”.

*Afines*

Términos primarios

19 ♀ Eo heen-gä'-me “esposo”, 20 ♂ Ea hee-tä'-me “esposa”.

Términos secundarios

21 ♂ HoEa, ♂ EoHa heen-tä-hä “cuñado de hombre”, 22 ♀ Ho(a)Eo, ♀ Eo(a)Ho(a), ♀ EoHaEo hee-she'-kä “cuñado/a de mujer, concuño de mujer”, 23 ♂ HaEa, ♂ EaHo hun'-gä “cuñada de hombre”, 24 Eoha wä-do'-hä “yerno”, 25 Eaho heen-toan'-ye “nuera”.

El sistema tiene cinco generaciones, la de ego, dos ascendentes y dos descendentes.

*Categorías de Kroeber* (7): generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente, edad relativa dentro de una misma generación y sexo de la persona que da la relación de parentesco.

*Clasificación tipológica*: 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup> de acuerdo con los términos 1 al 10 y 13 al 16.

- Tiene términos que designan a parientes pertenecientes a diferentes generaciones.
- Hay términos que nombran tanto a parientes lineales como a colaterales.
- Presenta términos genéricos.
- Extiende términos consanguíneos a parientes afines.
- Varios términos expresan la categoría sexo del hablante.
- La categoría edad relativa se muestra en los lexemas de hermanos, primos y hermanastros.

14.7 TÚTELO

(Sureste, 4<sup>4</sup>4<sup>2</sup>, Hale 1884 y al.)<sup>10</sup>

<sup>10</sup> E. Sapir, “A Tutelo Vocabulary”, en *American Anthropologist*, vol. 15, núm. 2, 1913, p. 295; L. Frachten-

*Consanguíneos*

Términos primarios

1 P eäti ~ tāt ~ yât (H), kati·nα (Sp) “padre”, 2 M ĩnā ~ henā ~ henũñ (H), hĩnā ~ çho (F), di·t·únα (Sp) “madre”, 3 Ho niwāgenúmpai ~ iñginumbai (H) “hermano”, 4 Ho> witañsk ~ wital ~ wahũik (H) “hermano mayor”, 5 Ho< wisuñtk ~ minõn “hermano menor”, 6 Ha, HoP(M) minēk (H) “hermana, tíos paterno y materno”, 7 Ha tahañk (H), dawinā'k (F) “hermana”, 8 ho/a witēka ~ wakañk ~ wāgotskai (H), wāgasik (Sp), nĩská ((F), niska' (S) “hijo/a”, 9 ho tēkai (H), “hijo”, 10 ha wiohañke ~ miohañk (H), wā'kañk (F) “hija”.

Términos secundarios

11 PP(M) ekuñi (H), kukä'k'(S), kokowa·ná (Sp) “abuelo”, 12 MP(M) di·go' (Sp) “abuela”, 13 P(M)P(M) higũñ (H) “abuelo/a”, 14 HaP(M) watemai ~ tomĩn (H) “tías materna y paterna”.

Términos terciarios

15 ho(a)Ho(a)P(M) mangida (S), mankidá (F) “primo/a”.

*Afines*

Términos primarios

16 ♀ Eo māñki (H) “esposo”, 17 ♂ Ea mihañi (H) “esposa”.

El sistema tiene cuatro generaciones, la de ego, dos ascendentes y una descendente.

*Categorías de Kroeber* (6): generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente y edad relativa dentro de una misma generación.

berg, “Contributions to a Tutelo Vocabulary”, en *American Anthropologist*, vol. 15, núm. 3, 1913, p. 477; Robert H. Lowie, “Notes on the Social Organization and Customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians”, en *American Museum of Natural History Anthropological Papers*, New York, 1917, núm. 21, pp. 1-99; F.G. Speck y C.E. Schaeffer, “Catawba Kinship and Social Organization with a Resumen of Tutelo Kinship Terms”, en *American Anthropologist*, vol. 44, núm. 3, part I, 1942, pp. 555-575. Las abreviaturas corresponden a Hale (H), Sapir (S), Frachtenberg (F) y Speck (Sp).

*Clasificación tipológica:* 4<sup>4</sup>4<sup>2</sup>? los términos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 14 y 15 proporcionan la primera cifra del subtipo que corresponde a la relación de los parientes de la primera generación ascendente y la segunda cifra que da la relación de los parientes de la generación de ego, quedando sin determinar la última cifra del subtipo, ya que solamente se tienen los términos de los parientes de la generación primera descendente, correspondientes al hijo y a la hija, pero faltan los términos del sobrino y de la sobrina. Son frecuentes las sociedades que designan al sobrino y a la sobrina, con los términos del hijo y de la hija. La ausencia de esos términos podría deberse a que los consideran como se ha expuesto antes, pero los datos no informan sobre este hecho.

- Presenta términos genéricos.
- Dos términos expresan la categoría sexo del hablante.
- La categoría edad relativa se muestra en los lexemas del hermano.

#### 14.8 OFO

(Sureste, 4<sup>1</sup>?<sup>2</sup>?, Dorsey y Swanton 1912)

##### *Consanguíneos*

Términos primarios

1 P athi' "padre", 2 M, HaP(M) o<sup>n</sup>ni "madre, tías paterna y materna", 3 Ho tok "hermano", 4 Ha itho<sup>n</sup>fka "hermana", 5 ho(a) ho<sup>n</sup>cka "hijo/a".

Términos secundarios

6 PP(M) étikó<sup>n</sup>so "abuelo", 7 MP(M) iko<sup>n</sup>ni "abuela", 8 HoP(M) to<sup>n</sup>fthati "tíos paterno y materno".

##### *Afines*

Términos primarios

9 ♀ Eo, HoEo(a), EoHa thi<sup>n</sup>to "esposo, cuñado", 10 ♂ Ea ithā<sup>n</sup>nani "esposa".

El sistema tiene cuatro generaciones, la de ego, dos ascendentes y una descendente.

*Categorías de Kroeber (5):* generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante y sexo del pariente.

*Clasificación tipológica:* 4<sup>4</sup>?<sup>2</sup>? según los términos 1, 2, 8 y 9. Se observa una situación semejante a la del sistema tútelo, ya que solamente los datos proporcionan la primera cifra del subtipo, quedando sin determinar el resto del mismo porque no se tienen los términos de los primos, ni de los sobrinos. Aquí puede también considerarse que hay sociedades que nombran a los primos con los mismos términos de los hermanos. Por lo tanto valen para este sistema las mismas consideraciones que se hicieron para el sistema anterior.

#### 14.9 BILOXI

(Sureste, 4<sup>2</sup>4<sup>4</sup> - 1<sup>2</sup>1<sup>4</sup>, Dorsey y Swanton 1912)

##### *Consanguíneos*

Términos primarios

1 P, HoP(M) adi "padre, tíos paterno y materno", 2 M, HaM ú<sup>n</sup>ni "madre, tía materna", 3 ♂ Ho>, ♂ hoHo(a)P(M), Ha, haHo(a)P(M) ini "hermano mayor de hombre, primo de hombre, hermana, prima", 4 ♂ Ho< so<sup>n</sup>tkaka "hermano menor de hombre", 5 ♀ Ho, ♀ hoHo(a)P(M) tando "hermano de mujer, primo de mujer", 6 Ha ksa<sup>n</sup>xa "hermana", 7 ho, ho(a)Ho(a)P(M), hoHo(a) yiñki "hijo, primo/a, sobrino", 8 ha yo<sup>n</sup>dao<sup>n</sup>ni "hija".

Términos secundarios

9 MP(M), MP(M)P(M), MEo(a) kū<sup>n</sup>kū<sup>n</sup> "abuela, bisabuela, suegra", 10 PP(M), PP(M)P(M), PEO(a) ka<sup>n</sup>xo "abuelo, bisabuelo, suegro", 11 HoP(M) atcki-tuka<sup>n</sup>ni "tíos paterno y materno", 12 HaP, Eoha to<sup>n</sup>ni "tía paterna, yerno", 13 haHo(a) túsũñki "sobrina", 14 hoHo(a) tũksiki "sobrino".

Términos terciarios

15 Ha, ho(a)Ho(a)P(M) tañki "hermana, primo/a", 16 ho(a)Ho(a)P(M), haHo(a), ho(a) ho(a) yũñki "primo/a, sobrina, nieto/a".

##### *Afines*

Términos primarios

17 Eo(a), HoEo(a), EoHa, hoho(a) yiñka "esposo/a, cuñado, nieto".

Términos secundarios

18 HoEo(a), EoHa taha<sup>n</sup> “cuñado”, 19 Ha Eo(a), EaHo tcka<sup>n</sup>i “cuñada”, 20 Eaho, PEO(a) poho<sup>n</sup>i “nuera, suegro”.

(Los siguientes términos también designan a: 9 MP(M)P(M)P(M), MP(M)P(M)P(M) P(M), 10 PP(M)P(M)P(M), PP(M)P(M)P(M) P(M), 16 ho(a)ho(a)ho(a), haho(a)ho(a)ho(a), 17 hoho(a)ho(a), hoho(a)ho(a)ho(a))

El sistema tiene cinco generaciones, la de ego, dos ascendentes y dos descendentes.

*Categorías de Kroeber* (6): generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente y edad relativa dentro de una misma generación.

*Clasificación tipológica*: 1<sup>2</sup>1<sup>4</sup>1<sup>4</sup> de acuerdo con los términos 1 al 10 y 13 al 16. Si se considera para los tíos el término 11 en lugar del 1, para el primo el 15 o el 16 y para el sobrino el 14 resultaría el subtipo 4<sup>2</sup>4<sup>4</sup>4<sup>4</sup>.

- Tiene términos que designan a parientes pertenecientes a diferentes generaciones.
- Algunos términos nombran tanto a parientes lineales como a colaterales.
- Presenta términos genéricos.
- Extiende términos consanguíneos a parientes afines.
- Varios términos expresan la categoría sexo del hablante.
- La categoría edad relativa aparece en los lexemas de hermanos.
- Hay un término más, tanto para el sobrino como para la sobrina y dos más para el primo y la prima.
- A partir de la generación +2 los términos de los abuelos se extienden a los bisabuelos, tatarabuelos y choznos.
- Los términos que designan a los nietos se extienden a los bisnietos y tataranietos.

14.10 CATAWBA

(Sureste, 4<sup>4</sup>4<sup>4</sup>4<sup>4</sup>, Speck y Schaeffer 1942)

*Consanguíneos*

Términos primarios

1 P nœné “padre”, 2 M istci·’ “madre”, 3 Ho mbâra “hermano”, 4 Ho> mbœra(nâ) sehœré’ “hermano mayor”, 5 Ha, Ha> hatcú “hermana, hermana mayor”, 6 ho kuri “hijo”, 7 ha ni·nâ - nœnuwâ, “hija”.

Términos secundarios

8 PP(M), PP(M)P(M) tâtí “abuelo, bisabuelo”, 9 MP(M) istcú - tcutcú “abuela”, 10 HoP(M) kokó “tío”, 11 HaP(M) waketé’ “tía”, 12 HaM istci·(nâ)hatcúe - istci·(nâ) nterô “tía materna”, 13 HoM istci·(nâ) mbœrahé’ “tío materno”, 14 haHo(a) ni·tusâ - nœnu(wâ) hasœrâhœre “sobrina”, 15 hoHo(a) kuri·(nâ) uksœrâ “sobrino”, 16 hoHa hatcu(nâ)kuri’wœre “sobrino”, 17 haHa hatcu(nâ) hi·nuwâhe “sobrina”, 18 haHo mbœra(nâ) hi·nuwâhœre “sobrina”, 19 ho(a)ho(a) di·súk “nieto/a”, 20 hoho(a) kuri·hinúhœre “nieto”, 21 haho(a) ni·na (wâ) hasœrâhœre “nieta”.

Términos terciarios

22 MP(M)P(M) istcúmigráhe “bisabuela”, 23 ho(a)Ho(a)P(M) yi’mbœriyi·’(hœre) - yi·(wi·)mberé(hœre) - yi·’bœri hasœrâhœre “primo/a”, 24 ho(a)ho(a)ho(a) itci’gne sukó’ “bisnieto/a”.

*Afines*

Términos primarios

25 ♀ Eo yegitcâ “esposo”, 26 ♂ Ea yagitcâ “esposa”.

Términos secundarios

27 EoM nane(nâ)hasœrâhœre “padrastro”, 28 ♂ PEa yagit(câ) nanéhe “suegro de hombre”, 29 ♀ PEO yegit(câ) nanéhe “suegro de mujer”, 30 MEo(a), EaP yuksú(nœ) hasœrâhœre “suegra, madrastra”, 31 ♂ HoEa yagitcâ mbárâhœre “cuñado de hombre”, 32 ♀ HoEo, EoHa mbœra(nâ) ugsœrâ “cuñado de mujer, cuñado”, 33 HaEo(a), EaHo hatcúna hasœrâhœre “cuñada”, 34 Eoha kuri·(nâ) hasœrâhœre “yerno”, 35 Eaho ni·na(wâ) hasœrâhœre - nanu(wâ) uksœrâ “nuera”, 36 hoEo(a) kuri·(nâ) uksœrâ “hijastro”.

Términos terciarios

37 P(M)Eo(a)ho(a) yetcúhœre “consuegro/a”.

El sistema tiene siete generaciones, la de ego, tres ascendentes y tres descendentes.

*Categorías de Kroeber* (6): generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente y edad relativa dentro de una misma generación.

*Clasificación tipológica*: 4<sup>4</sup>4<sup>4</sup> de acuerdo con los términos 1 al 7, 10 al 18 y 23.

- Tiene términos que designan a parientes pertenecientes a diferentes generaciones.
- La categoría sexo del hablante se expresa solamente en los términos de algunos parientes afines.
- La categoría edad relativa se manifiesta en los lexemas de los hermanos.
- Hay términos especiales para el hermano y la hermana de la madre, así como también para los hijos de la hermana y la hija del hermano.

Todo lo anterior se puede resumir en lo siguiente:

#### LAS ESTRUCTURAS

Se encuentran las siguientes categorías de Kroeber: generación, consanguíneo/afín, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente, edad relativa dentro de una misma generación y sexo de la persona que da la relación de parentesco, exceptuando de esta última los sistemas tútelo, ofo, biloxi y catawba. La categoría condición de vida de la persona que relaciona no se documentó en ningún sistema. Resumiendo, en siete sistemas (64 por ciento) aparecen las mismas siete categorías, en tres sistemas, seis (27 por ciento) y en un sistema cinco (nueve por ciento).

Nueve sistemas nombran a parientes de diferentes generaciones con el mismo término (82 por ciento), es decir, neutralizan la categoría generación, lo que no sucede en los sistemas de dakota blackfoot y ofo (18 por ciento).

Ocho sistemas cubren cinco generaciones (73 por ciento), dos tienen cuatro (18 por ciento) y el catawba siete (nueve por ciento).

También se neutraliza la categoría lineal/colateral en diez sistemas (90 por ciento) que designan con un mismo término tanto a parientes lineales como a colaterales, situación que se presenta en las generaciones +3, +2, +1, Ø, -1 y -2, excepto en el catawba (nueve por ciento). Una neutralización más se realiza en nueve sistemas cuando con un término consanguíneo nombran a parientes afines, esto representa 82 por ciento. Esta modalidad no se presenta en los sistemas catawba y biloxi (18 por ciento).

Las líneas paterna y materna se encuentran en los términos del tío y de la tía en siete sistemas (64 por ciento), excepto en cuatro (36 por ciento); aparecen también en algunos términos de primos cruzados y paralelos.

En cuanto a la categoría sexo de la persona que da la relación de parentesco, aparece en la terminología de los primos y los sobrinos.

La categoría sexo del pariente se neutraliza en la generación -2 (nietos); en algunos casos también ocurre en la generación Ø en los términos de primos, cuñados y consuegros y en la generación -1 en los lexemas de sobrinos, hijastros y yerno/nuera.

Las generaciones centrales, +1, Ø y -1 concentran la categoría sexo del hablante, pero en el sistema catawba solamente aparece para designar a algunos parientes afines.

La edad relativa dentro de una misma generación se localiza en la generación Ø para nombrar a hermanos, primos y hermanastros.

#### LA CLASIFICACIÓN TIPOLÓGICA

De acuerdo con la tipología propuesta, a continuación se muestran los resultados obtenidos:

14	Minnitaree (hidatsa)	(2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> )
14.1	Winnebago	(2 <sup>5</sup> 2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> )

14.2	Mandan	(♂ <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> , ♀ <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> 1 <sup>1</sup> )
14.3	Crow	(♂ <sup>2</sup> 2 <sup>1</sup> 2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> , ♀ <sup>2</sup> 2 <sup>1</sup> 2 <sup>2</sup> 1 <sup>1</sup> )
14.4	Dakota blackfoot	(2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> )
14.5	Omaha	(2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> )
14.5	Iowä	(2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> 2 <sup>2</sup> )
14.7	Tútelo	(4 <sup>4</sup> 4 <sup>4</sup> ?)
14.8	Ofo	(4 <sup>4</sup> ? <sup>?</sup> ?)
14.9	Biloxi	(4 <sup>2</sup> 4 <sup>4</sup> 4 <sup>4</sup> , 1 <sup>2</sup> 1 <sup>4</sup> 1 <sup>4</sup> )
14.10	Catawba	(4 <sup>4</sup> 4 <sup>4</sup> 4 <sup>4</sup> )

En general, el material de Morgan presenta homogeneidad, porque con dos términos se designan a los parientes masculinos de cada una de las tres generaciones +1, 0 y -1; en la +1 un término designa al padre y al tío paterno y otro al tío materno, en la generación 0, uno nombra al hermano y al primo paralelo, otro al primo cruzado, y en la generación -1, uno al hijo y al sobrino paralelo y otro al sobrino cruzado; igualmente ocurre con los parientes femeninos, uno para la madre y la tía materna, y otro para la tía paterna en la generación +1, en la generación 0 uno para la hermana y la prima paralela, otro para la prima cruzada; finalmente en la generación -1, uno se refiere a la hija y la sobrina paralela y otro a la sobrina cruzada.

Sin embargo, el sistema winnebagoe tiene una discrepancia en la generación +1 femenina, pues nombra a la madre, tía paterna y tía materna con un término diferente cada una. Otro sistema que también difiere es el crow, ya que proporciona dos clasificaciones: una para el ego masculino y otra para el ego femenino. En el primer caso, la generación +1 femenina, expresa la relación 1, pues madre, tía materna y tía paterna se designan con el mismo término; en lo que respecta a ego femenino, la diferencia está en la generación +1, que coincide con la de ego masculino y la segunda diferencia está en la clasificación correspondiente a la generación -1, tanto masculina como femenina, donde los parientes, hijo, sobrino paralelo y sobrino cruzado, se designan con el mismo término y en la generación -1 femenina, hija, sobrina parale-

la y sobrina cruzada se nombran con un solo término.

Caso semejante al crow es el que presenta el sistema mandan que proporciona dos subtipos, uno para cada ego. El correspondiente a ego masculino coincide con los sistemas de Morgan, no así el de ego femenino que tiene el mismo tipo que el crow, pero difiere en la relación de los parientes femeninos de la generación +1 del subtipo.

En donde aparecen menos semejanzas es en los cuatro sistemas del Sureste porque se observa que solamente dos, catawba y biloxi, muestran tipos y subtipos completos. Teniendo en cuenta que el biloxi presenta dos tipos y subtipos, considerando el tipo 444 la relación con el catawba es idéntica. En lo que se refiere al subtipo 4<sup>2</sup>4<sup>4</sup>4<sup>4</sup>, sólo existe la diferencia en la relación de los parientes femeninos de la generación +1.

Tanto el tútelo como el ofo tienen tipos y subtipos incompletos, sin embargo hay más información en los del tútelo, porque sólo faltan las relaciones de la generación -1, mientras que el tipo y subtipo del ofo únicamente dan información de la relación de los parientes de la primera generación ascendente masculina y femenina. Es importante resaltar que las relaciones de ambos sistemas coinciden con las del catawba. Con respecto al biloxi, tanto el ofo como el tútelo tienen las mismas relaciones de los parientes masculinos de la generación +1; sin embargo, el tútelo coincide en las relaciones de los parientes masculinos y femeninos de la generación 0.

De lo anterior puede estimarse que el catawba parece ser el más consistente, dado que el tipo 444 y el subtipo 4<sup>4</sup>4<sup>4</sup>4<sup>4</sup> son frecuentes en Mesoamérica. De los otros tres sistemas, es el biloxi con su tipo 444 y subtipo 4<sup>2</sup>4<sup>4</sup>4<sup>4</sup> el que tiene más semejanza con la tipología del catawba. Probablemente los otros dos sistemas sufrieron cambios del subtipo 4<sup>4</sup>4<sup>4</sup>4<sup>4</sup> que pudo ser el original.

El diagrama que se encuentra al final de este texto, muestra las relaciones de las len-

guas y dialectos de la familia siuxana, de acuerdo con L. Campbell, M. Mithun y M. Ruhlen.<sup>11</sup>

En tres áreas culturales se ubican los once sistemas: winnebagoe en el Noreste; títelo, ofo, biloxi y catawba, en la Sureste, y el resto en el área cultural de las Llanuras. También al final de este escrito se puede observar, en el mapa, la distribución geográfica de los tipos establecidos para los once sistemas (se incluyen, aunque incompletos, los correspondientes a los sistemas títelo y ofo). Para localizar los sistemas se emplean letras mayúsculas, de la A a la K, como sigue: A, dakota blackfoot; B, crow; C, minnitaree (hidatsa); D, mandan; E, omahä; F, iowä; G, winnebagoe; H, títelo; I, catawba; J, ofo, y K, biloxi. Una parte de la familia siuxana se localiza en Canadá, aunque el bloque fuerte se halla en Estados Unidos.

Exceptuando los tipos para ego femenino de los sistemas crow y mandan, además de los cuatro sistemas del Sureste, títelo, ofo, biloxi y catawba, el resto tiene el mismo tipo 222, el cual se extiende desde el sur de Canadá hasta la parte meridional de Estados Unidos, lo que permite pensar que probablemente es el tipo más frecuente de toda esa área geográfica. En cuanto al subtipo, a partir del sistema dakota blackfoot hasta el sistema iowä es el mismo 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>. Solamente, como se comentó antes, difieren los sistemas mandan y crow para ego femenino, además de winnebagoe en la relación femenina de la primera generación ascendente. El tipo 444, aunque parcialmente en el títelo y el ofo, predomina en el Sureste y el subtipo 4<sup>4</sup>4<sup>4</sup>4<sup>4</sup> sólo aparece en el sistema catawba, pero es frecuente en Mesoamérica, sobre todo en algunas regiones de esa área cultural, como en Oaxaca.

<sup>11</sup> Lyle Campbell, *American Indian Languages*, Oxford, Oxford University Press, 1997; Marianne Mithun, *The Languages of Native North America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; Merrit Ruhlen, *A Guide to the World's Languages*, vol. 1, *Classification*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Hasta ahora, con el material de que se dispone, tentativamente se puede considerar que la presencia del subtipo 4<sup>4</sup>4<sup>4</sup>4<sup>4</sup> se debe al área cultural.

## LAS TERMINOLOGÍAS

El número de términos de cada uno de los once sistemas oscila entre 37 del catawba y 10 del ofo. El número total de términos de los once sistemas es de 285. Los términos consanguíneos superan a los afines, con excepción del crow donde los afines con poco margen, superan a los consanguíneos.

Aquí conviene hacer algunos comentarios de aspectos notables que se observaron en el material de algunos de los sistemas, como es nombrar con el mismo término no solamente a los hijos y a los sobrinos, lo que da la relación 2, sino que incluyen a los primos. O bien, se refieren a los abuelos y a los suegros con el mismo lexema o reúnen a los suegros con los padres y los tíos en un solo término. En otros casos denominan al padrastro como al padre y al tío paterno. Lo mismo sucede con la madrastra que se nombra igual que la madre y la tía materna. Gran parte de los términos de los 15 sistemas, tiene más de un referente.

Finalmente se realizó la comparación de las piezas léxicas con lo cual se accede a determinar los términos que resultan cognados. Se obtuvieron 93 cognadas distribuidas en tres cognadas de forma y significado, tres cognadas de forma y parcialmente de significado, 54 cognadas de significado y 33 cognadas de significado parcial. Aparentemente 27 términos no presentaron cognación (véase el cuadro 1).

Se observaron los siguientes resultados relevantes:

1. Las dos lenguas de las Llanuras norteañas —minnitaree (hidatsa) y crow—, presentaron un total de catorce cognadas, una de forma y parcialmente de significado,

nueve de significado y cuatro de significado parcial.

2. Esas mismas lenguas tienen cada una con blackfoot, dialecto dakota del valle del Misisipi, doce cognadas, ocho de significado y cuatro de significado parcial.
3. Omahã, dialecto dhegiha y iowã, dialecto chiwere, ambas del valle del Misisipi obtuvieron catorce cognadas, tres de forma y significado, una de forma y parcialmente de significado, nueve de significado y una de significado parcial.
4. También del valle de Misisipi, la lengua winnebagoe tiene con esos dos dialectos, omahã y iowã, diez cognadas con el primero, nueve de significado y una de significado parcial y once de significado con el segundo. Por otra parte, reúne doce cognadas con la lengua catawba, nueve de significado y tres de significado parcial.
5. Por último la lengua títelo del Sureste presentó once cognadas de significado con el catawba.

El cuadro 3 registra el comportamiento de los términos de cada sistema.

## CONCLUSIONES

El material de Morgan presenta, en general, gran similitud en las estructuras de los sistemas, en su clasificación tipológica y en el aspecto de la terminología de las tres cognadas de forma y significado, así como las tres cognadas de forma y parcialmente de significado encontradas pertenecen a ese material. Las cognadas restantes son de significado y de significado parcial. Los sistemas de parentesco del área cultural Sureste —títelo, catawba, biloxi y ofo—, difieren de los otros sistemas en varios de los aspectos ya señalados, principalmente en la presencia de la relación 4, que parece ser predominante en esa área. Se estima que el área geográfica donde se ubican los seis sistemas de Morgan, probablemente represente un espacio donde el tipo más frecuente sea el 222 y subtipo también más frecuente el 2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>2<sup>2</sup>, si bien, crow y mandan que ocupan espacios vecinos, ofrecen una variante al expresar la categoría sexo del hablante. Como antes se propuso, es probable que el subtipo 4<sup>4</sup>4<sup>4</sup>4<sup>4</sup> sea propio del área cultural Sureste. Sin embargo, se espera aclarar esta situación una vez concluido el proyecto del cual forma parte este trabajo.

CUADRO 1

<i>Núm.</i>	<i>Glosa</i>	<i>Términos de parentesco</i>	<i>Sistemas</i>
Términos cognados de forma y significado			
1.	Tía paterna	wee-tee'-me heen-too'-me	omahã iowã
2.	Sobrino cruzado de hombre, sobrino cruzado de mujer, primo cruzado paterno de hombre	wee-toans'-kã heen-toas'-ka	omahã iowã
3.	Cuñada de hombre	we-hun'-gã huŋ'-gã	omahã iowã
Términos cognados de forma y parcialmente de significado			
4.	Hermano mayor de hombre, primo paralelo mayor de hombre, hermanastro mayor de hombre, tío materno de hombre Hermano mayor de hombre, primo paralelo mayor de hombre, hermanastro mayor de hombre	mee-ã-kã  meek'-a	minnitaree  crow

CUADRO 1 (Continuación)

<i>Núm.</i>	<i>Glosa</i>	<i>Términos de parentesco</i>	<i>Sistemas</i>
Términos cognados de forma y parcialmente de significado			
5.	Hija, sobrina paralela de hombre, sobrina paralela de mujer, hijastra, prima cruzada paterna de mujer, primo cruzado paterno de mujer	we-zhuŋ'-ga	omahã
6.	Hija, sobrina paralela de hombre, sobrina paralela de mujer, hijastra, prima cruzada paterna de mujer	heen-yuŋ'-ga	iowã
	Cuñado de hombre, concuño de hombre	tã-hã'	dakota blackfoot
	Cuñado de hombre, concuño de mujer	we-tã'-hã	omahã
Términos cognados de significado			
7.	Abuelo	mã-toosh-a-rũ'-tã-kã me-nup-his'-sã-ka toh-kã'-she-la ekuñi-kukã'k'- kokowa-'nɔ ëtikó''so	minnitaree crow dakota blackfoot tútelo tútelo ofo
8.	Abuela	mihu'xis	mandan
		bã-sã'-kã-na o-che' di-go' ïko'ni istcú-tcutcú	crow dakota blackfoot tútelo ofo
9.	Abuelo, suegro	e-cho'-ka	catawba winnebago
10.	Abuela, suegra	hee-too'-ga	iowã
		e-ko'-ro-ka	winnebago
11.	Padre	hee-koo'-n'-ye	iowã
		eãti-tãt-yãt-kati-'nɔ athi' nɔné	tútelo ofo catawba
12.	Padre, tío paterno, padrastro	ah-ta	dakota blackfoot
		in-dã-de heen'-kã	omahã iowã
13.	Madre	henã	tútelo
14.	Madre, tía materna	istci	catawba
		õ'mihũ'ruc ũ'ni	mandan biloxi
15.	Madre, tía materna, madrastra, prima cruzada materna	e-nã'-ha	omahã
16.	Tío materno	heen'-nã	iowã
		tãwaratõs'ena lake'-she istci • (nã) mbɔrahé'	mandan dakota blackfoot catawba
17.	Tío materno, primo cruzado materno	wee-nã'-gee heen-ja'-kã	omahã iowã
18.	Tío	to'fthati	ofo
		atcki-tuka'ni kokó	biloxi catawba
19.	Tía paterna	e-chooŋ'-we toh'-we	winnebago dakota blackfoot
20.	Tía materna	e-oo'-ne-neke'	winnebago
		istci • (nã) hatcúe- istci • (nã) ntero	catawba catawba

CUADRO 1 (Continuación)

<i>Núm.</i>	<i>Glosa</i>	<i>Términos de parentesco</i>	<i>Sistemas</i>
Términos cognados de significado			
21.	Tía	watamai - tomīn waketé'	tútelo catawba
22.	Hermano	niwāgenúmpai - iñginumbai tok mbá'ra	tútelo tútelo ofó catawba
23.	Hermano mayor	witañsk - wital - wahīik mbō'ra(nā) sehāré'	tútelo catawba
24.	Hermano mayor de mujer, primo paralelo mayor de mujer, hermanastro mayor de mujer	e-che'-to tib'-a-lo wee-te'-noo	winnebago dakota blackfoot omahā
25.	Hermano mayor de hombre, primo paralelo mayor de hombre, hermanastro mayor de hombre, concuño de hombre	e-ne' wee-zhe'-thā	winnebago omahā
26.	Hermano menor, primo paralelo menor, hermanastro menor, concuño de hombre	e-sūnk' wee-sōŋ'-gā	winnebago omahā
27.	Hermano menor, primo paralelo menor, hermanastro menor, sobrino cruzado de hombre	mat-so'-gā bā-chū'-ka	minnitaree crow
28.	Hermana	tahañk itho <sup>n</sup> 'fka ksa <sup>n</sup> 'xa - tañki	tútelo ofó biloxi
29.	Hermana mayor de hombre, prima paralela mayor de hombre, hermanastra mayor de hombre	mat-tā-we'-ā bā-za'-kāt ton-ka' he-yu'-nā mā-roo'	minnitaree crow dakota blackfoot iowā minnitaree
30.	Hermana mayor de mujer, prima paralela mayor de mujer, hermanastra mayor de mujer	bus-we'-nā chu-wa' wee-zōŋ'-thā heen-taŋ'-gā	crow dakota blackfoot omahā iowā
31.	Hermana menor de hombre, prima paralela menor de hombre, hermanastra menor de hombre	wych-kā' bā-sā'-chete me-tonk'-she heen-taŋ'-ya	winnebago crow dakota blackfoot iowā
32.	Hermana menor de mujer, prima paralela menor de mujer, hermanastra menor de mujer	e-chunk' me-ton'-kā	winnebago dakota blackfoot
33.	Primo, prima	maŋgida - mankīdá yī • 'mbō'riyi • '(hāre) -yī • (wi • ) mbō'ré(hāre) - yī • 'bō'ri hasō'ā'hāre	tútelo catawba catawba catawba
34.	Hija	wiohañke - miohañk - wā'kasīk yo <sup>n</sup> 'dao <sup>n</sup> 'ni ni • nā - nōnuwā	tútelo tútelo biloxi catawba
35.	Hijo	tēkai kuri	tútelo catawba
36.	Hijo, hija	witēka - wakisīk - wāgotskāi - wāgasīk - nīskā - niska' ho'cka	tútelo tútelo tútelo ofó

CUADRO 1 (Continuación)

<i>Núm.</i>	<i>Glosa</i>	<i>Términos de parentesco</i>	<i>Sistemas</i>
Términos cognados de significado			
37.	Sobrino	tüksiki kuri·(nã) uksərã hatcu(nã)kurj·'wəre'	biloxi catawba catawba
38.	Sobrina	túsünki ni·tusã-nõnu (wã hasərãhəre) hatcu(nã) hi·nuwáhe mbõra(nã) hi·nuwáhəre	biloxi catawba catawba
39.	Sobrina cruzada de hombre, sobrina cruzada de mujer, prima cruzada paterna de hombre	e-chooŋ-zhunk' we-te'-zhã heen-toas'-ka-me	winnebago omahã iowã
40.	Nieto	e-chooush'-ka heen-tã'-kwã kurjihinúhəre	winnebago iowã catawba
41.	Nieta	e-choon-zhunk' heen-tã'-kwã-me	winnebago iowã
42.	Nieto, nieta	ni·na(wã)hasərãhəre bus-bã'-pe-ta me-tã'-ko-zã we-tüşh'-pã di·súk	catawba crow dakota blackfoot omahã catawba
43.	Suegro	mã-nã'-tish to-kã'-she	minnitaree dakota blackfoot
44.	Suegro de hombre	pta+i'maratokãs ashe-ah'-ga yagit(cã) nanéhe	mandan omahã catawba
45.	Suegra	mã-too-tã'-kã o-che'-she	minnitaree dakota blackfoot
46.	Suegra de hombre	ptù hiníks boo'-sha-gã-na gah'-ah	mandan crow omahã
47.	Padrastro	e-noo-go' e-sã-che-ka kanane(nã)hasərãhəre	winnebago crow catawba
48.	Consuegro, consuegra	o-mã'-he-to o-kee'-yee yetcúhəre	dakota blackfoot omahã catawba
49.	Esposo	mã-ke-rã' e-kun'-ã mĩ'morus bã'-che-na ma-he'-gin-nã wee-ã'-grõp-kã heen-gã-me mãñki yegitcã	minnitaree winnebago mandan crow dakota blackfoot omahã iowã tútelo catawba
50.	Esposa	e-chaw'-e mũ'us me-tã'-we-cho we-gã'-through	winnebago mandan dakota blackfoot omahã

CUADRO 1 (Continuación)

<i>Núm.</i>	<i>Glosa</i>	<i>Términos de parentesco</i>	<i>Sistemas</i>
Términos cognados de significado			
		hee-tā'-me	iowā
		mihañi	tútelo
		ithā'nani	ofo
51.	Esposa, cuñada de hombre	yagitcã	catawba
		mā-tā-rā-we'-ā	minnitaree
		moo'-a	crow
52.	Cuñado de hombre	mā-nā'-te	minnitaree
		e-chun'	winnebago
		mō'wa 'kihe'	mandan
		mā'-zhe	crow
		tā-huh'	dakota blackfoot
		heen-tā-hā	iowā
53.	Cuñado de mujer	yagitcã mbōrāhøre	catawba
		ma-ensh'-ke-rash	minnitaree
		e-she'-gā	winnebago
		bos-che'-ta	crow
		we-she'-ā	omahā
54.	Cuñada de hombre	e-yun'-ga	winnebago
		mú' uhō'rake	mandan
		moo'-ā-ka	crow
55.	Cuñada de mujer	mā-too'	minnitaree
		a-she-gun	winnebago
		ptune'	mandan
		bā-koo'-a	crow
		e-sā'-pā	dakota blackfoot
56.	Cuñada de mujer, concuña de mujer	scha'-pā	dakota blackfoot
		we-she-kā'	omahā
57.	Cuñado	taha'n	biloxi
		mā-nā'-zha	crow
58.	Cuñada	nō'hakamihe	mandan
		tcka'ni	biloxi
		hatcúna hasøŕǵhøre	catawba
59.	Yerno	mā-too'-te	minnitaree
		wā-to'-he-wong'-o-no	winnebago
		p't'ū'te - p'tūts - nō'hakàs	mandan
		we-tóp'-da	omahā
		wā-do'-hā	iowā
		kuri • (nã) hasøŕǵhøre	catawba
60.	Nuera	mā-too'-gā	minnitaree
		e-nook-chek'-aw-chau	winnebago
		we-te'-na	omahā
		heen-toan'-ye	iowā
		ni • na(wã) hasøŕǵhøre	catawba
		-nanu(wã) uksøŕǵ	catawba
Términos cognados parcialmente de significado			
61.	Bisabuela, abuela, suegra	kû"kû"	biloxi
	Bisabuela	istcúmigráche	catawba
62.	Abuelo, suegro de mujer	wee-te'-ga	omahā
	Abuelo, bisabuelo	táti	catawba

CUADRO 1 (Continuación)

<i>Núm.</i>	<i>Glosa</i>	<i>Términos de parentesco</i>	<i>Sistemas</i>
Términos cognados parcialmente de significado			
63.	Abuela, tía materna Abuela, suegra de mujer, concuña de hombre Abuela, abuelo	kä-rü'-hä wee'-kä higūñ	minnitaree omahã tútelo
64.	Padre, tío paterno Padre, tío	chã-je'-kãe-un'-chã adi	winnebago biloxi
65.	Padre, tío paterno, primo cruzado paterno, padrastro Padre, tío paterno, primo cruzado paterno Padre, tío paterno, primo cruzado paterno, suegro de mujer	tã-ta' mã'txis ah-h-a'	minnitaree mandan crow
66.	Madre, tía materna, madrastra, prima cruzada paterna Madre, tía materna, madrastra, tía paterna prima cruzada paterna, suegra de mujer Madre, tía materna, madrastra	ih'-kä e'-ke-ã e'-nah	minnitaree crow dakota blackfoot
67.	Madre, prima cruzada materna Madre, tía paterna, tía materna	nã-ne'-kã o'ni	winnebago ofo
68.	Tío materno de mujer, hermano mayor de mujer, primo paralelo mayor de mujer, hermanastro mayor de mujer Tío materno de mujer	ma-tã-roo' ptã'rumaks	minnitaree mandan
69.	Tío materno, primo cruzado materno Tío materno, hermano mayor de mujer, primo paralelo mayor de mujer, hermanastro mayor de mujer Tío materno, tío paterno, hermana	e-take' bã-zã'-na minëk	winnebago crow tútelo
70.	Tía paterna, prima cruzada paterna Tía paterna, yerno	ptũ'minikse'ena to'ni	mandan biloxi
71.	Hermano menor de mujer, hermana menor, prima paralela menor, hermanastra de hombre Hermano menor de mujer, primo paralelo menor de mujer, hermanastro menor de mujer	kã-gã e-chun'-cha	omahã iowã
72.	Hermano menor de hombre, hermano de mujer, primo paralelo Hermano menor de hombre, primo paralelo menor de hombre, hermana menor de mujer, prima paralela menor de mujer, hermanastro menor. Hermano menor de hombre	micqka' heen-thuñ'-ga so'tkaka	mandan iowã biloxi
73.	Hermano menor, primo paralelo menor, hermanastro menor Hermano menor	me-son'-kã-lã wisuñtk ~ minôn	dakota blackfoot tútelo
74.	Hermana, tío paterno, tío materno Hermana, primo, prima	minëk tañki	tútelo biloxi
75.	Hermana mayor, prima paralela mayor, hermanastra mayor Hermana mayor, hermana	e-noo' hatcú	winnebago catawba
76.	Hermana de hombre, prima paralela de hombre, concuña de hombre Hermana de hombre, prima paralela de hombre, hermanastra mayor de hombre, hermana menor de mujer, prima paralela menor de mujer	ptamihe' wee-tõñ'-gã	mandan omahã
77.	Hermana menor de mujer, hermanastra menor de mujer, prima paralela menor de mujer, sobrina cruzada de hombre	bã-so'-ka	crow

CUADRO 1 (Continuación)

<i>Núm.</i>	<i>Glosa</i>	<i>Términos de parentesco</i>	<i>Sistemas</i>
Términos cognados parcialmente de significado			
	Hermana menor de mujer, hermanastra menor de mujer	wee'-hā	omahā
78.	Hijo, sobrino paralelo de hombre, sobrino paralelo de mujer, hijastro, primo cruzado materno	mā-de-shā	minnitaree
	Hijo, sobrino paralelo de hombre, sobrino paralelo de mujer, hijastro, sobrino cruzado de mujer	bot-sa'-sā	crow
	Hijo, sobrino paralelo de hombre, sobrino paralelo de mujer, hijastro	me-chink'-she	dakota blackfoot
	Hijo, sobrino paralelo de hombre, sobrino paralelo de mujer, hijastro, primo cruzado paterno de mujer	hee-yiŋ'-ga	iowā
79.	Hijo, sobrino paralelo de hombre, primo cruzado paterno de mujer	e-neke'	winnebago
	Hijo, sobrino paralelo de hombre, hijastro de hombre	we-nis'-se	omahā
80.	Hijo, sobrino paralelo de mujer, sobrino, primo cruzado materno	mini' ks	mandan
	Hijo, sobrino paralelo de mujer, hijastro de mujer, primo cruzado paterno de mujer	wee-zhiŋ-go	omahā
81.	Hija, sobrina paralela de hombre, sobrina paralela de mujer, hijastra, prima cruzada materna	mā'-kā	minnitaree
	Hija, sobrina paralela de hombre, sobrina paralela de mujer, hijastra, prima cruzada materna sobrina cruzada de hombre	nāk'-me-ä	crow
82.	Hija, sobrina paralela de hombre, prima cruzada paterna de mujer	e-nook'	winnebago
	Hija, sobrina paralela de hombre, sobrina paralela de mujer, hijastra	me-chũnk'-she	dakota blackfoot
83.	Sobrino cruzado de hombre, sobrina cruzada de hombre	ptũ'haxka'	mandan
	Sobrino cruzado de hombre, sobrino cruzado de mujer	me-toas'-kā	dakota blackfoot
84.	Sobrina cruzada de mujer, sobrino cruzado de mujer, nieto, nieta	met-a-wā-pish'-sha	minnitaree
	Sobrina cruzada de mujer, sobrina cruzada de hombre	me-to'-zā	dakota blackfoot
85.	Sobrina paralela de mujer, sobrino paralelo de mujer	e-chā-ḥkun'	winnebago
	Sobrina paralela de mujer, hija, sobrina, prima cruzada materna	minũ'haks	mandan
86.	Nieto, nieta, nuera	ptawáḥhaka	mandan
	Nieto, nieta, primo, prima, sobrina	yũñki	biloxi
87.	Madrastra	e-oo'-ne-neke'	winnebago
	Madrastra, suegra	yuksú(nα) hasəḥhəre	catawba
88.	Esposo, esposa	mā ratōka'se'na	mandan
	Esposo, cuñado	thi <sup>o</sup> to	ofo
89.	Cuñado de mujer, concuño de mujer	she-cha'	dakota blackfoot
	Cuñado de mujer, cuñado	mbōra(nō) ugsərǵ	catawba
90.	Cuñada de hombre, cuñado de mujer	boo-ä-kā'	minnitaree
	Cuñada de hombre, concuña de hombre	hā-kā'	dakota blackfoot
91.	Cuñada de mujer	bā'-che-na	crow
	Cuñada de mujer, nuera de hombre	bos-me'-ä-kun-is-ta	crow
	Cuñada de mujer, cuñado de mujer, concuño de mujer	hee-she'-kā	iowā

CUADRO 1 (Continuación)

<i>Núm.</i>	<i>Glosa</i>	<i>Términos de parentesco</i>	<i>Sistemas</i>
Términos cognados parcialmente de significado			
92.	Yerno, suegro de hombre	boo'-sha	crow
	Yerno, nuera	me-tā-goash	dakota blackfoot
93.	Hijastro, hijastra	e-chā-ḥkun	winnebago
	Hijastro	kuri (nã) uksərǽ	catawba
Términos sin cognación aparente			
1.	Sobrina cruzada de hombre, hermana menor, prima paralela menor, hermanastra menor	mā-tā-ka'-zhā	minnitaree
2.	Sobrino cruzado de hombre, sobrino cruzado de mujer, primo cruzado paterno de hombre	e-choonsh'-ka	winnebago
3.	Concuño de mujer	kee-nomb'	winnebago
4.	Concuña	aw-kee'-nom	winnebago
5.	Hermano mayor de hombre, tío materno de hombre, primo cruzado paterno de hombre, primo paralelo mayor de hombre	mū'ukase'ēna	mandan
6.	Hermana mayor de mujer, prima paralela de mujer	mīruke'	mandan
7.	Hermana menor de mujer, prima paralela de mujer	ptā'ka'	mandan
8.	Consuegra	ha'-nā	crow
9.	Nuera de mujer	mā-nā'-ka	crow
10.	Consuegro	me-nā-pā'-che	crow
11.	Concuña	bot-ze'-no-pā'-che	crow
12.	Primo cruzado materno	bot-so'-ka	crow
13.	Concuña de hombre	wee'-kā	omahā
14.	Primo cruzado de hombre	tā'-hā'-she	dakota blackfoot
15.	Primo cruzado de mujer	she-cha-she	dakota blackfoot
16.	Prima cruzada de hombre	ha-kā'-she	dakota blackfoot
17.	Prima cruzada de mujer	cha-pā'-she	dakota blackfoot
18.	Hermano mayor de hombre, primo paralelo mayor de hombre, hermanastro mayor de hombre	che-a'	dakota blackfoot
19.	Hermano mayor, primo paralelo mayor, hermanastro mayor, concuño de hombre	he-yen'-nā	iowā
20.	Hermano de mujer, primo de mujer	tando	biloxi
21.	Hijo, primo/a, sobrino	yiñki	biloxi
22.	Abuelo, bisabuelo, suegro	ka'xo	biloxi
23.	Esposo/a, cuñado, nieto	yiñka	biloxi
24.	Hermano mayor de hombre, primo de hombre, hermana	ini	biloxi
25.	Nuera, suegro	ṭoho <sup>o</sup> ni	biloxi
26.	Suegro de mujer	yegit(cã) nanéhe	catawba
27.	Bisnieto, bisnieta	itci'gne sukó'	catawba

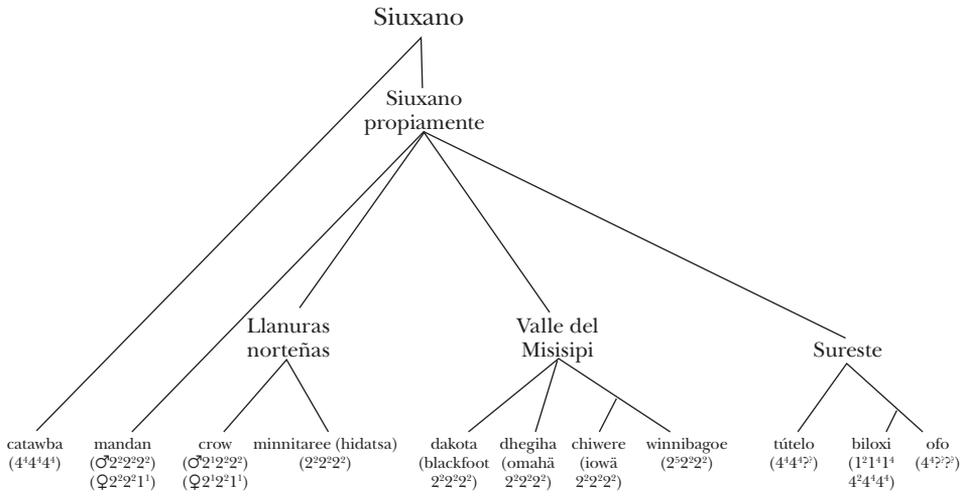
CUADRO 2

Sistemas	Minitaree	Winnebago	Mandan	Crow	Dakota	Omahä	Iowä	Tütelo	Ofo	Biloxi	Catawba
Minitaree	0	6	6	14	12	6	7	3	1	0	4
Winnebago	6	0	7	8	9	10	11	3	2	1	12
Mandan	6	7	0	7	7	7	5	3	3	5	8
Crow	14	8	7	0	12	6	8	4	2	1	5
Dakota blackfoot	12	9	7	12	0	8	8	5	3	0	8
Omahä	6	10	7	6	8	0	14	3	1	0	8
Iowä	7	11	5	8	8	14	0	2	1	1	7
Tütelo	3	3	3	4	5	3	2	0	7	3	11
Ofo	1	2	3	2	3	1	1	7	0	2	5
Bilox	0	1	5	1	0	0	1	3	2	0	6
Catawba	4	12	8	5	8	8	7	11	5	6	0
Total	59	69	58	67	72	63	64	44	27	19	74

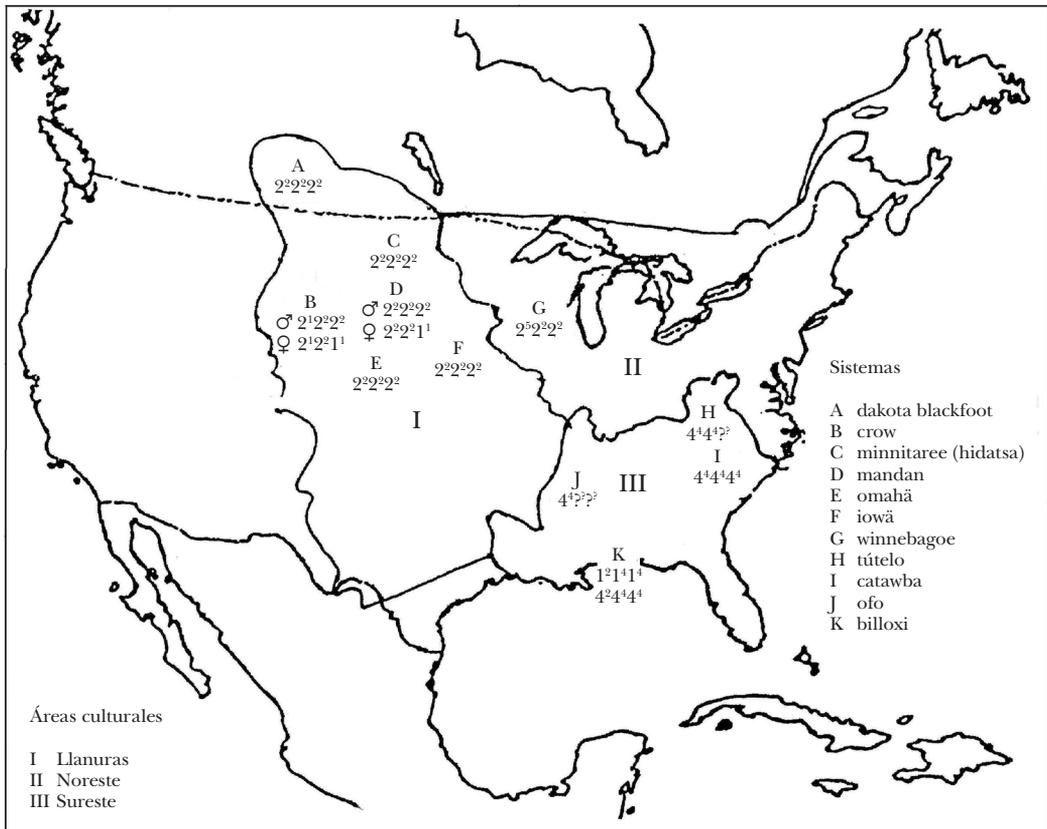
CUADRO 3

Sistemas	Núm. términos	Términos cognados	Términos no cognados	Términos cognados de forma y significado	Términos cognados de forma y significado parcial	Términos cognados de significado	Términos cognados parcialmente de significado
Minitaree	23	22	1	0	1	13	8
Winnebago	33	30	3	0	0	21	9
Mandan	25	22	3	0	0	12	10
Crow	30	25	5	0	1	15	9
Dakota blackfoot	34	29	5	0	1	19	9
Omahä	31	30	1	3	2	18	7
Iowä	25	24	1	3	1	16	4
Tütelo	17	17	0	0	0	13	4
Ofo	10	10	0	0	0	8	2
Biloxi	20	14	6	0	0	8	6
Catawba	37	35	2	0	0	29	6
Total	285	258	27	6	6	172	74

FIGURA 1



MAPA 1



BIBLIOGRAFÍA

- CAMPBELL, Lyle, 1997. *American Indian Languages*, Oxford, Oxford University Press.
- DORSEY, James Owen y John R. SWANTON, 1912. *A Dictionary of the Biloxi and Ofo Languages*, Washington, Bureau of American Ethnology, Bulletin 47, Smithsonian Institution.
- DRIVER, Harold E.; John M. COOPER; Paul KIRCHHOFF; Dorothy RAINIER LIBBY; William C. MASSEY y Leslie SPIER, 1953. "Indian Tribes of North America", en *IJAL*, vol., 19, suplemento al número 3, pp. 1-30.
- FRACHTENBERG, L., 1913. "Contributions to a Tutelo Vocabulary", en *American Anthropologist*, vol. 15, núm. 3, p. 477.
- HALE, Horatio, 1884. "The Tutelo Tribe and Language", en *American Philosophical Society Proceedings*, vol. 21, núm. 114, pp. 1-47.
- JEFFERS, Robert J. e Ilse LEHISTE, 1982. *Principles and Methods for Historical Linguistics*, Cambridge-Massachusetts-London, The MIT Press.
- KROEBER, A.L., 1952. "Classificatory Systems of Relationship", en *The Nature of Culture*, Chicago-London, The University of Chicago Press, pp.175-181.
- LOUNSBURY, F.G., 1964b. "A Formal Account of the Crow-Omaha Type Kinship Terminologies", en H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, pp. 212-255.
- LOWIE, Robert H., 1917. "Notes on the Social Organization and Customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians", en *American Museum of Natural History Anthropological Papers*, New York, núm. 21, pp. 1-99.
- , 1946. "Relationship Terms", en *Encyclopaedia Britannica*, 14a. ed., vol., 19, Chicago, Helen Hermingway/Benton, Publisher, pp. 84-89.
- MITHUN, Marianne, 1999. *The Languages of Native North America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MURDOCK, G. P., 1965. *Social Structure*, New York, The Free Press.
- MORGAN, Lewis, 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Contributions to Knowledge.
- , 1986. *La sociedad primitiva*, México, Ediciones Quinto Sol.
- SAPIR, E., 1913. "A Tutelo Vocabulary", en *American Anthropologist*, vol. 15, núm. 2, p. 295.
- SMITH-STARK, Thomas C., 2000. *Nómina de lenguas indoamericanas (mecanoescrito)*, México.
- SPECK F.G. y C.E. Schaeffer, 1942. "Catawba Kinship y Social Organization with a Resume of Tutelo Kinship Terms", en *American Anthropologist*, vol. 44, núm. 3, part. 1, pp. 555-575.

# EL LENGUAJE DEL MAR: LA CONCHA EN LAS MANTAS

## RITUALES REPRESENTADAS EN DOS CÓDICOS

### DEL ALTIPLANO: EL *CÓDICE TUDELA*

### Y EL *CÓDICE MAGLIABECHI*

María de Lourdes Suárez Díez\*

Las mantas representadas en los documentos pintados nos dan una idea de la importancia de la industria textil entre los pueblos antiguos de México. La tecnología había alcanzado un alto grado de desarrollo en esta industria; las evidencias arqueológicas, cuando éstas han sido recuperadas, nos hablan de por lo menos 19 técnicas distintas de tejido conocidas durante el clásico y el posclásico.

El tejido es la forma en la que se entrelazan la trama y la urdimbre, que puede tener distintas maneras y formas, lo que da lugar a diferentes aspectos de la tela dándole una calidad y textura distintas.<sup>1</sup>

Las técnicas de tejido hasta hoy conocidas por las escasas muestras que nos han llegado —debido a las condiciones climáticas que destruyen las evidencias arqueológicas— son:<sup>2</sup> la tapicería, el estampado, el bordado, el brocado, el confite, la gasa, el enlazado, la sarga, la tela doble, el plumario, el trabajo de red, la acolchada, la tintura con reserva, el batik, el plangi y el ikat.

Los materiales usados en la industria textil para el tejido eran el algodón y fibras duras co-

mo el ixtle y el izote. Para el teñido, se utilizaban colorantes y tintes de origen animal, vegetal o tierras. En la decoración se usaron piedras preciosas y semipreciosas, plumas, pelo de conejo y conchas.

Las mantas eran prendas de vestir, de uso generalizado entre la elite, el sacerdocio o la gente común. Tenían, además, otras funciones: eran cobertores, tapetes, tapices o tela de la que se hacía ropa o se envolvían cosas. Tenían diferentes tamaños, eran desde muy angostas hasta anchas y largas. Las mantas más corrientes se hacían de fibra de maguey, llamada ixtle, o de fibra de henequén, pero las mantas de los señores y sacerdotes eran de algodón, que se llevaba de las tierras calientes hacia el altiplano central por comercio o tributo.<sup>3</sup>

Eran de fibra blanda, blancas, acolchadas, medio colchadas, labradas o pintadas. Con cenefas amarillas, coloradas, aceitunadas, veteadas con negro y blanco, listadas de anaranjado, enrejadas o bien con multitud de figuras. Las mantas tenían nombres específicos dependiendo de quien las usara, para qué y en qué ocasión. *Tilmatli* y *tlapatli* se llamaban a las de uso general, *quachtli* a la manta grande de al-

\* Dirección de Etnohistoria-INAH.

<sup>1</sup> Luz María Mohar Betancourt, *La escritura en el México antiguo*, México, Plaza y Valdés, 1990, tomo I, pp. 291-293.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Códice Tudela*, José de Tudela de la Orden (edición y estudio), Madrid, Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980, p. 150.

godón, *amaneahapantli* a la que usaban los nobles y *tlapachihcáyotl* a la manta de cama.<sup>4</sup>

Por la gran cantidad de mantas mencionadas en las fuentes escritas y las dibujadas en los códices parece ser que sirvieron como moneda y como pago de servicios o bien como tributo. Además, existieron una serie de mantas rituales usadas para cada una de sus fiestas, de las cuales nos dan una buena información los llamados códices fraternos: el *Tudela* y el *Magliabechi*.

El *Códice Magliabechi* es un manuscrito pequeño, hecho sobre papel europeo que mide 16 centímetros de alto por 22 de ancho. Dibuado probablemente a mediados del siglo XVI y, según Boone, copiado de un documento anterior, llamado “prototipo”, el cual no se conoce. Consta de 92 folios, la mayoría con textos explicativos en español.<sup>5</sup>

El código pertenece a un grupo de ocho documentos: el *Códice Ixtlilxóchitl*, las *Viñetas de Herrera*, las *Crónicas de Cervantes de Salazar*, las *Fiestas de los Indios*, el *Prototipo*, el *Códice Tudela* y el *Códice Magliabechi*, conocidos como el *Grupo Magliabechiano*, precisamente por el nombre de este último.<sup>6</sup>

Fue pintado por dos diferentes artistas, uno más cuidadoso y más preciso que el otro. El texto castellano fue agregado posteriormente. El código esta dividido en seis partes:

- Mantas rituales.
- La cuenta de los veinte días.
- El ciclo de 52 años.
- Las 18 fiestas de los meses y las dos fiestas móviles.
- Dioses del pulque y divinidades relacionadas.
- Miscelánea de dioses, ritos y costumbres.<sup>7</sup>

<sup>4</sup>*Ibidem*.

<sup>5</sup>Elizabeth Hill Boone, *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 17-18.

<sup>6</sup>Boone, *op. cit.*, p. 7.

<sup>7</sup>*Ibidem*.

En este trabajo nos ocuparemos de la primera parte, que es la que habla de las mantas rituales.

El *Códice Tudela*, también conocido como *Códice del Museo*, es un libro de 21 por 15.4 centímetros, encuadernado en cartón, forrado de pergamino en sus dos tapas. Está hecho de papel de hilo de algodón con filigranas y consta de 118 folios con el número en la parte superior derecha del recto de los folios. Forma parte del *Grupo Magliabechiano* y por la similitud con éste ambos han sido llamados *códices fraternos*.<sup>8</sup>

El *Códice Tudela* se divide en nueve partes:

- Fiestas de los meses.
- Dioses del pulque.
- Sortilegios, ofrendas y sacrificios.
- Ritos funerarios.
- Ofrendas, sacrificios, costumbres y plantas mágicas.
- Costumbres de los Yopes.
- Cuenta de los años.
- Mantas jerárquicas.
- Tonalámatl con la cuenta de los días.<sup>9</sup>

Al igual que en el código fraterno, aquí sólo nos ocuparemos de la octava parte que es la que corresponde a nuestro objeto de estudio. Hay muchas similitudes entre ambos documentos; sin embargo, hay algunas diferencias que es necesario señalar.

El *Códice Magliabechi* tiene 76 folios, mientras que el del *Museo* tiene 118, por lo que este último es mucho más extenso que el primero. El *Magliabechi* es más perfecto, las figuras son de mayor tamaño, sus dibujos muy detallados, tiene una incipiente perspectiva y un mejor colorido. Ambos siguen la tradición precortesiana, es decir, son pictóricos y los textos escritos son meras aclaraciones de lo representado gráficamente. Los dos documentos dedican una sección especial de su contenido a las mantas jerárquicas de los nahuas.

<sup>8</sup>*Códice Tudela, op. cit.*, pp. 19-26.

<sup>9</sup>*Códice Tudela, op. cit.*, pp. 25-26.

Los elementos de concha se copiaban y se tejían sobre las mantas rituales, teniendo cada uno su propio significado. Al comparar estos elementos con los encontrados en el contexto arqueológico del altiplano central, especialmente en el Templo Mayor, y de otros elementos de concha en otros sitios de Mesoamérica, podemos afirmar que efectivamente estos objetos representados en algunas de las mantas derivan de esta materia prima y podemos conocer su manufactura y, en ocasiones, sus géneros y especies gracias al análisis de los objetos arqueológicos, por lo que aquí describiremos las técnicas y modos de elaborar estos elementos de concha aunque en las mantas únicamente vayan pintados.

Hay nueve elementos de concha representados en las mantas del *Códice Magliabechi* y sólo siete de estos mismos elementos en el *Tudela*. En ambos documentos estos elementos son los mismos, aunque en el *Tudela* falten la manta con el pectoral *xopilcózcatl* y la que tiene representada una corriente de agua. Estos elementos dibujados en las mantas en el orden que están representadas son:

- Bezote
- Ehecacózcatl*
- Caracol cortado
- Anáhuatl*
- Yacametzli*
- Anáhuatl* nuevamente
- Bezote nuevamente
- Anáhuatl* y bezote juntos en el mismo adorno
- Epcololli*
- Cuentas- discos
- Pendientes de caracol *Oliva*
- Pectoral *Xopilcózcatl*

*Bezote*, dibujado en la manta llamada “del diablo” en la parte derecha-abajo del folio 3 recto del *Magliabechi*<sup>10</sup> y derecha-media del 85 verso del *Tudela*<sup>11</sup> (láminas 1 y 1a).

<sup>10</sup> *Códice Magliabechi, op. cit., f. 3r.*

<sup>11</sup> *Códice Tudela, op. cit., f. 85r.*

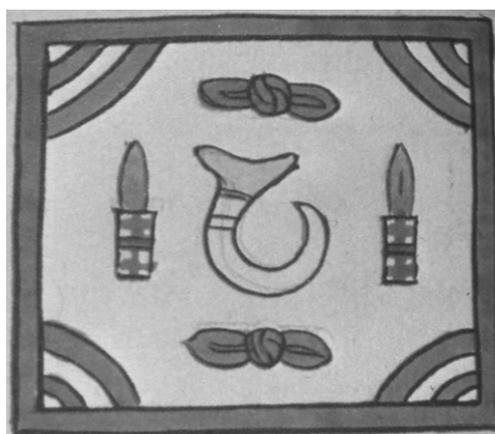


Lámina 1.

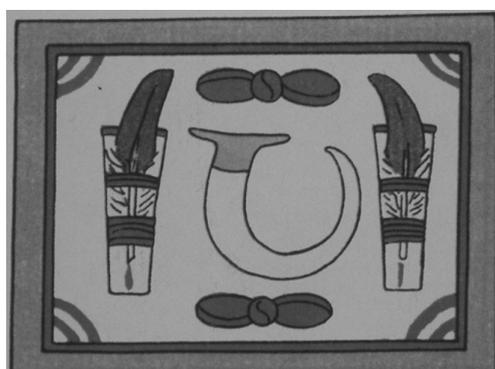


Lámina 1a.

Se llama bezote al ornamento que se coloca sobre el labio o sobre la parte inferior de éste perforándolo. Se trata de una barra delgada cilíndrica y curva en forma de gancho, uno de cuyos extremos termina en punta mientras que el otro está rematado por un tope de forma rectangular con la parte superior abierta hacia los lados, dispuesta transversalmente al eje longitudinal del elemento y que en algunos casos es de otro material; en nuestros códices este tope parece ser de oro por el color amarillo que presenta. Puesto que no conserva la forma natural del espécimen biológico del que proviene, es muy difícil identificar el molusco a partir del que fue manufacturado. Son pocos los bezotes recuperados en los contextos arqueológicos, no obstante, contamos

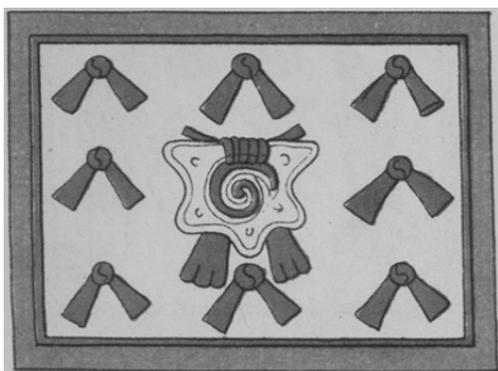


Lámina 2.

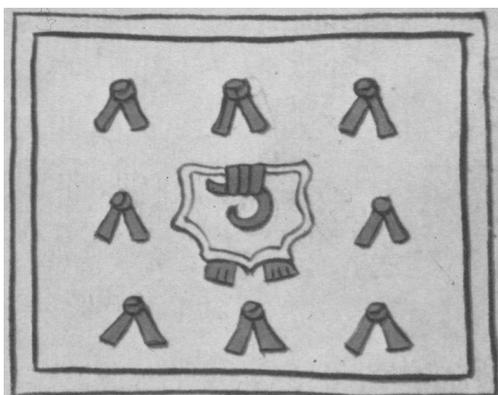


Lámina 2a.

con uno muy bien trabajado y que fue encontrado en una de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan.<sup>12</sup>

*Pectoral Ehecacózcatl*, dibujado en la manta llamada de *ehecacózcatl* en la parte izquierda-abajo del folio 3 verso del *Magliabechi*<sup>13</sup> e izquierda-abajo del 85 verso del *Tudela*<sup>14</sup> (láminas 2 y 2a).

Este pectoral tiene una forma bastante compleja. A un caracol grande y pesado, generalmente un *Strombu gigas* o una *Turbinella*

*angulata*, se le hace un corte transversal a la altura de la espira conservando las puntas en que ésta termina por lo que adquiere la forma de una flor de cinco a siete puntas o una estrella de cinco a siete picos. La técnica que se aplica para hacer el corte es el desgaste, ya sea con cuerda tensa o con un desgastador poroso y duro que sea capaz de separar la parte del caracol que se convertirá en el pectoral. El espesor de la sección transversal de la espira es muy difícil de determinar en el dibujo. Sin embargo, en el material arqueológico se encuentra de dos a cinco centímetros. El *ehecacózcatl* ha conservado la espiral del caracol en su parte interna por lo que adquiere la forma de un remolino y se convierte en el símbolo del viento, *ehécatl*.<sup>15</sup>

*Caracol cortado*, dibujado en la manta *tecciztli* en la parte derecha-abajo del folio 3 recto del *Magliabechi*<sup>16</sup> y derecha-abajo del 85 verso del *Tudela*<sup>17</sup> (láminas 3 y 3a).

Se trata de un caracol del género *Strombidae*, de la familia *Strombus* y la especie *gigas* que ha sido cortado transversalmente a la altura de la espira, por lo que conserva las seis puntas de ésta. La espira ha sido dibujada en el plano posterior y conserva las estrías características de la especie. El caracol aparece en blanco, color atribuido en los códices a los gasterópodos, y se han suprimido los tonos rosados del labio externo del cuerpo del caracol. En cambio, sí se conservó la representación del animal en rojo como para indicar que está vivo.

*Pectoral Anáhuatl*, dibujado en la manta llamada de *siete parras* en la parte derecha-arriba del folio 4 recto del *Magliabechi*<sup>18</sup> y derecha-media del 86 recto del *Tudela*<sup>19</sup> (láminas 4 y 4a).

Este pectoral se obtiene de un pelecípodo, generalmente nacarado, al que por medio del

<sup>12</sup> Adrián Velázquez Castro, *Tipología de los objetos de concha del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH (Colección Científica), 1999, pp. 70-71.

<sup>13</sup> *Códice Magliabechi*, op. cit., f. 3r.

<sup>14</sup> *Códice Tudela*, op. cit., f. 85r.

<sup>15</sup> Lourdes Suárez Diez, "El uso de la concha en la cultura mexicana y sus implicaciones religiosas e ideológicas", tesis doctoral, México, UNAM, 2001, pp. 129-130.

<sup>16</sup> *Códice Magliabechi*, op. cit., f. 3r.

<sup>17</sup> *Códice Tudela*, op. cit., f. 85.

<sup>18</sup> *Códice Magliabechi*, op. cit., f. 4.

<sup>19</sup> *Códice Tudela*, op. cit., f. 86r.

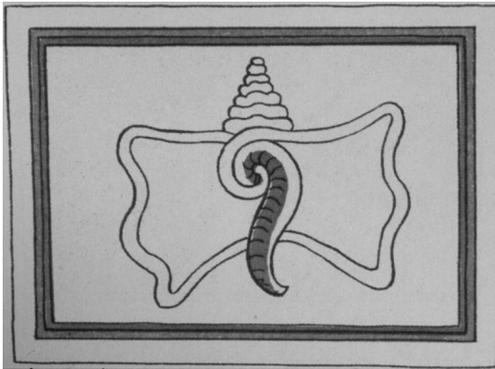


Lámina 3.

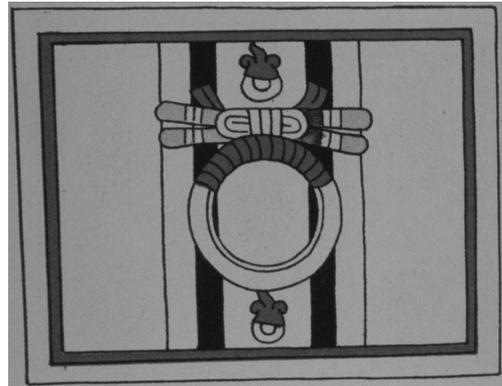


Lámina 4.

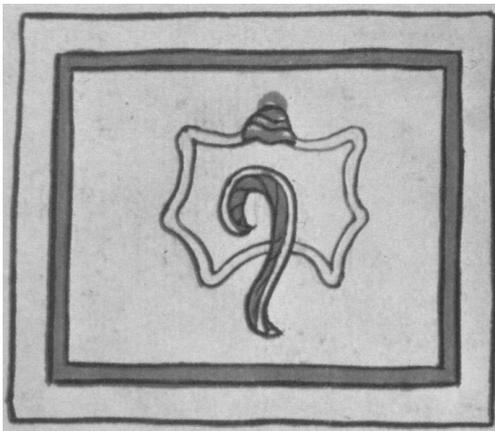


Lámina 3a.

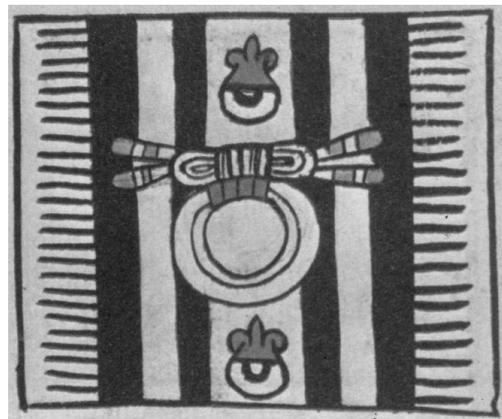


Lámina 4a.

desgaste se le corta un círculo cercano a la *charnela* y en el centro se cala otro círculo menor dejando el hueco. A veces la cara anterior se decora con dos líneas concéntricas esgrafiadas. La mayoría de los *anáhuatl* trabajados por esta técnica son nacarados, procedentes de la *Pinctada mazatlánica*, especie característica del Pacífico, cerca del Mar de Cortés. Por lo menos de esta especie provienen los encontrados en el Templo Mayor.<sup>20</sup>

*Nariguera Yacametzli*, dibujada en la manta llamada *de conejo*, en la parte izquierda-arriba del folio 4 verso del *Magliabechi*<sup>21</sup> y dere-

cha-media del 86 verso del *Tudela*<sup>22</sup> (láminas 5 y 5a).

La nariguera es un elemento que se coloca justo debajo de la nariz con la idea de decorarla. La nariguera puede suspenderse y en este caso la nariz debe estar perforada previamente, o bien utilizar un elemento que atraviese la aleta o el alveolo de la nariz de cuyos extremos se suspende, generalmente de la parte media de ésta, muchas veces abarcando hasta la boca.<sup>23</sup>

Por lo general, las narigueras se logran mediante las técnicas de percusión y desgaste.

<sup>20</sup>Velázquez Castro, *op. cit.*, pp. 70-71.

<sup>21</sup>*Códice Magliabechi*, *op. cit.*, f 4v.

<sup>22</sup>*Códice Tudela*, *op. cit.*, f. 86r.

<sup>23</sup>Suárez Díez, *op. cit.*, 2001, p. 155.

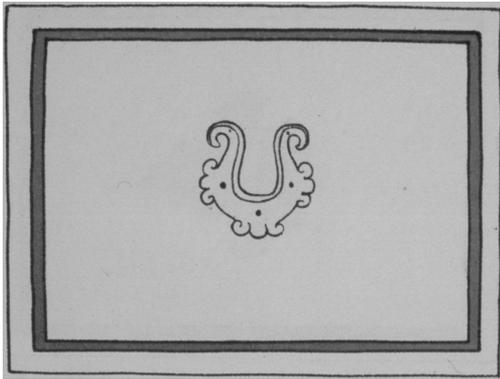


Lámina 5.

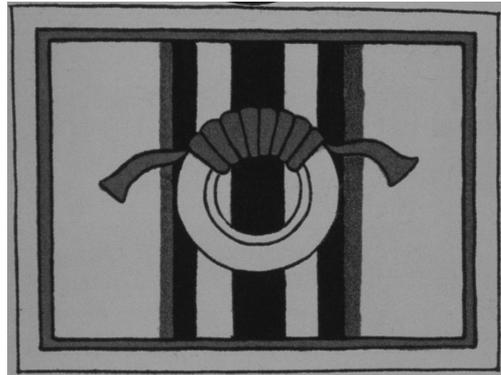


Lámina 6.

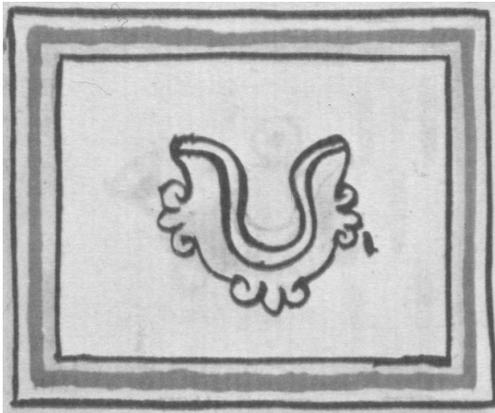


Lámina 5a.

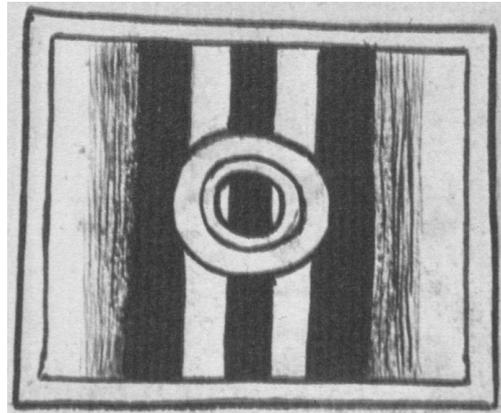


Lámina 6a.

La primera rompe, ya sea el univalvo o la valva del pelecípodo, para obtener una parte de la concha que, posteriormente, mediante el desgaste se convierte en un rectángulo no muy grande del que se obtendrá la nariguera. Por medio del desgaste se cortan, paralelamente, los lados del cuadrado o rectángulo y se le da la forma semicircular eliminando las esquinas. El ornamento está perforado por ambos lados mediante desgaste rotativo con el objeto de sostener la nariguera que seguramente debió pulirse.<sup>24</sup>

Si comparamos la representada en la manta de nuestros códices con las encontradas en el contexto arqueológico del Templo Mayor de

Tenochtitlan, veremos que en éstas se realizaron dos perforaciones, bicónicas o cónicas, situadas en la parte media o superior, que en el dibujo apenas pueden observarse, pero son muy claras en las del contexto arqueológico. Los perfiles convexos de los ejemplares, así como las características de la concha de la que posiblemente se manufacturaron, blanca y opaca en una de sus caras y lustrosa en la otra, hacen pensar que quizá provienen de un caracol grande, sin que podamos precisar el género o la especie biológica.<sup>25</sup>

*Anáhuatl*, elemento descrito anteriormente, está dibujado nuevamente en esta manta llamada *de plumaje de culebra* en la parte izquier-

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Velázquez Castro, *op. cit.*, pp. 94-96.



Lámina 7.

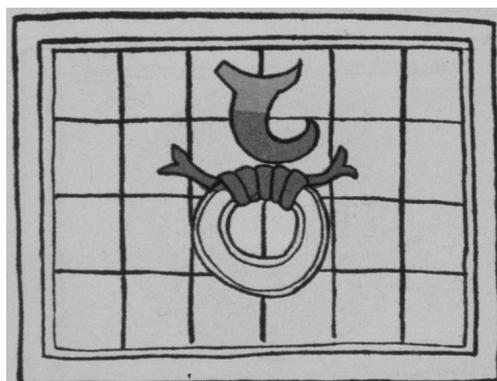


Lámina 8.

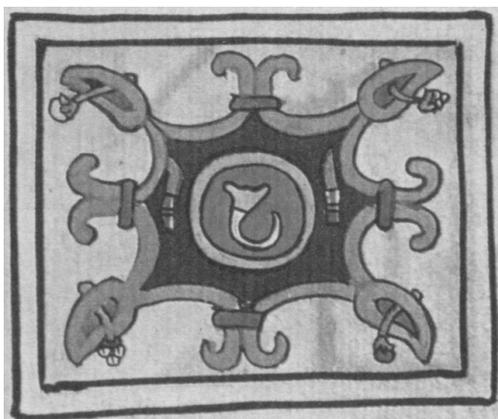


Lámina 7a.

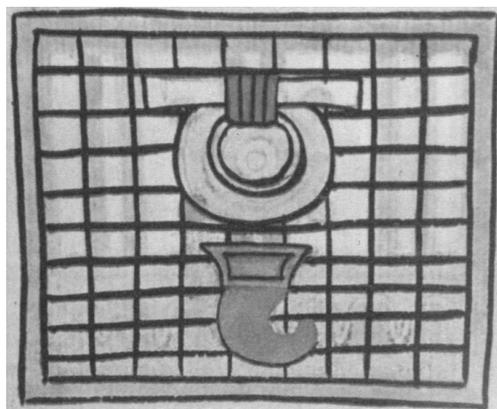


Lámina 8a.

da-arriba del folio 5 recto del *Magliabechi*<sup>26</sup> e izquierda-arriba del 86 verso del *Tudela*.<sup>27</sup> El *anáhuatl* en esta manta se encuentra envuelto por una cinta roja en la parte superior y sobre tres rayas negras y dos blancas que se alternan (láminas 6 y 6a).

*Bezote*, elemento dibujado nuevamente en la manta llamada *del bezote del diablo* en la parte derecha-abajo del folio 5 verso del *Magliabechi*<sup>28</sup> y derecha-abajo del 87 recto del *Tudela*<sup>29</sup> (láminas 7 y 7a).

*Anáhuatl*, dibujado nuevamente con la cinta roja en la manta de *Tezcattlipoca* en la parte

izquierda-arriba del folio 6 recto del *Magliabechi*<sup>30</sup> e izquierda-media del 87 verso del *Tudela*.<sup>31</sup> En esta manta el bezote, que esta vez no es de concha, aparece arriba del *anáhuatl* en el *Magliabechi* y abajo en el *Tudela* (láminas 8 y 8a).

*Cuentas-discos* dibujadas en la manta llamada *del sol negro* en la parte izquierda-arriba del folio 6 verso del *Magliabechi*<sup>32</sup> e izquierda-arriba del 88 recto del *Tudela*<sup>33</sup> (láminas 9 y 9a).

Para clasificar un objeto como cuenta, éste debe llenar tres condiciones: presentar una perforación que la atraviese completamente,

<sup>26</sup> *Códice Magliabechi, op. cit., f. 5r.*

<sup>27</sup> *Códice Tudela, op. cit., f. 86r.*

<sup>28</sup> *Códice Magliabechi, op. cit., f. 5v.*

<sup>29</sup> *Códice Tudela, op. cit., f. 87r.*

<sup>30</sup> *Códice Magliabechi, op. cit., f. 6r.*

<sup>31</sup> *Códice Tudela, op. cit., f. 87r.*

<sup>32</sup> *Códice Magliabechi, op. cit., f. 6v.*

<sup>33</sup> *Códice Tudela, op. cit., f. 88r.*

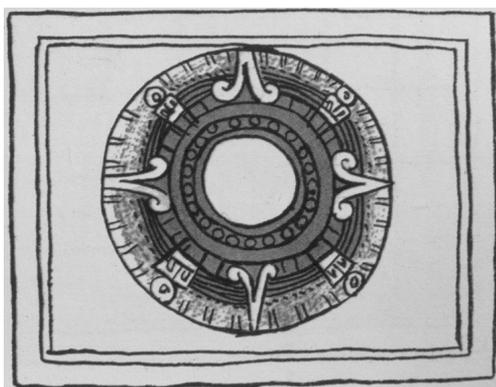


Lámina 9.

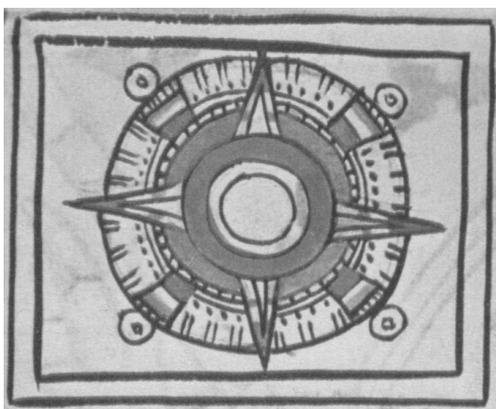


Lámina 9a.

tener simetría radial, es decir, la perforación debe estar en el centro de la pieza, de tal manera que si se traza un radio que parta de este centro exista otro radio igual opuesto al anterior, y obedecer a una idea de ordenamiento.<sup>34</sup> El trabajo que implica la manufactura de una cuenta es tal que ésta pierde totalmente las características morfológicas de la concha del molusco del cual proviene, por lo que es muy difícil determinar el género o la especie biológica y si además se trata de una cuenta dibujada, la identificación es imposible. Aunque las cuentas pueden clasificarse en diversos ti-

<sup>34</sup>Lourdes Suárez Diez, *Conchas prehispánicas en México*, Oxford, GB, BAR International (Series 514), 1989, pp. 46-47.

pos, las dibujadas en las mantas de los *códices fraternos* sólo presentaron el tipo disco, que son cuentas cuyo espesor es igual o menor a la mitad de su diámetro.<sup>35</sup> Estas cuentas-discos rematan las puntas de maguey, usadas en el autosacrificio, que se encuentran alrededor del sol.

*Orejera Epcolli*. Ésta es un elemento que adorna la oreja del dios Quetzalcóatl-Ehécatl que se encuentra dibujado en la manta llamada *del aire* en la parte izquierda-abajo del folio 7 verso del *Magliabechi*<sup>36</sup> e izquierda-abajo del 88 recto del *Tudela*<sup>37</sup> (láminas 10 y 10a).

La *epcolli* es una orejera en forma retorcida, dividida en dos partes: una placa de concha y un colgante corniforme con el extremo inferior curvo en forma de gancho y la punta hacia afuera.<sup>38</sup> Por lo común, está perforada en la parte superior, como lo indican las encontradas en el contexto arqueológico,<sup>39</sup> pero las perforaciones no pueden verse en el dibujo. La orejera está hecha de un pelecípodo nacarado, una *Pinctada mazatlánica* cortada por desgaste hasta lograr la forma retorcida del objeto.

*Pendientes de caracol* Oliva dibujados para rematar junto con las *cuentas-discos* la corriente de agua de la manta llamada *del agua* en la parte derecha-abajo del folio 7 verso del *Magliabechi*<sup>40</sup> que no aparece en el *Tudela* (lámina 11).

Los pendientes o colgantes son elementos que se suspenden por medio de una o varias perforaciones que traspasan las paredes de la concha y que están colocadas en un extremo de la pieza. La perforación en ningún caso puede ser central ni radial.<sup>41</sup>

Los pendientes que rematan la corriente de agua que serpentea en nuestro códice están

<sup>35</sup>*Ibidem*

<sup>36</sup>*Códice Magliabechi, op. cit.*, f. 7v.

<sup>37</sup>*Códice Tudela, op. cit.*, f. 88v.

<sup>38</sup>Velázquez Castro, *op. cit.*, pp. 94-95.

<sup>39</sup>*Ibidem*.

<sup>40</sup>*Códice Magliabechi, op. cit.*, f. 7v.

<sup>41</sup>Suárez Diez, *op. cit.*, 1989, p. 55.

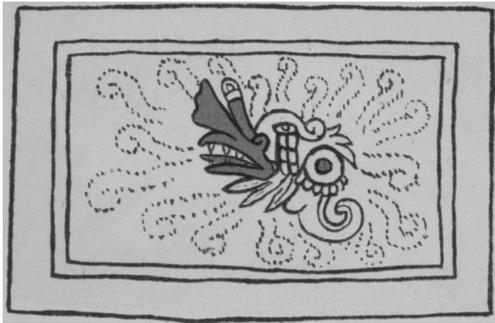


Lámina 10.

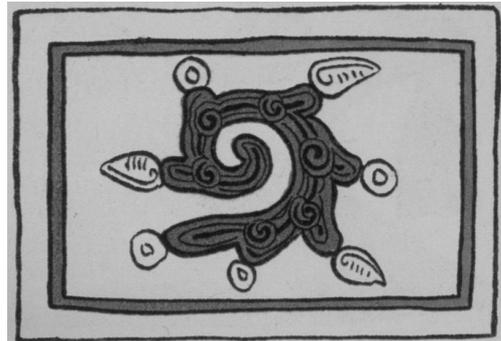


Lámina 11.



Lámina 10a.



Lámina 12.

hechos del gasterópodo *Oliva*, con la base del caracol hacia afuera y la espira tocando el agua. Los caracoles se alternan con cuentas-discos que igualmente rematan la corriente.

*Pectoral Xopilcózcatl*, dibujado sobre la manta llamada *de óyotl* con su cordel en la parte derecha-abajo del folio 8 recto del *Magliabechi*,<sup>42</sup> que en el *Tudela* no aparece (lámina 12).

Los pectorales son elementos decorativos que presentan una o varias perforaciones excéntricas, de las cuales se suspenden a la altura del pecho o bien cuentan con áreas caladas o recortadas por donde se introducen cintas o cordeles por medio de los cuales se ata el pectoral al cuello del que lo porta. El pectoral se usa a la altura del pecho, del que toma su nombre. Están hechos de pelecípodos o gasteró-

podos grandes y pesados y se presentan solos o formando parte de otro adorno en el que se combinan cuentas y pendientes, pero en todos los casos el pectoral es el elemento más importante.<sup>43</sup>

El pectoral que con mayor frecuencia usan los dioses *centzontotochtín* es el *xopilcózcatl*. Este tipo de pectoral, generalmente está hecho de un caracol grande, tal vez de un *Strombus*, un *Busycon* o una *Fasciolaria*, al que se le hacen dos cortes longitudinales y oblicuos, que le dan la forma de la huella de un pie como lo indica su nombre náhuatl. La parte más angosta del pectoral es puntiaguda ya que corresponde a la base del caracol. El objeto es oval y hueco, pues el caracol del que procede se ha vaciado mediante las técnicas de percusión

<sup>42</sup> *Códice Magliabechi, op. cit., f. 8r.*

<sup>43</sup> *Suárez Diez, op. cit., 1989, pp. 80-81.*

y desgaste, dejando calada solamente la silueta que tiene poco espesor.<sup>44</sup>

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

De las 45 mantas dibujadas en el *Códice Magliabechi*, 12 tienen en su decoración algún elemento de concha, es decir hay un 26.6 por ciento, mientras que de las 36 del *Códice Tudela*, 10 presentan algún elemento de concha, esto es, 27.77 por ciento. Los dos porcentajes bastante elevados si tenemos en cuenta la cantidad de elementos que se manejan en las mantas.

Las representaciones de concha pintadas o tejidas en las mantas rituales nos están indicando que este material se consideraba sagrado y símbolo de algunos aspectos mágico-religiosos. En algunos otros estudios hemos señalado el simbolismo de la concha en la vida religiosa de los mexicanos.<sup>45</sup> Las mantas lo reafirman de nueva cuenta.

El bezote hecho de concha y representado en tres de las mantas es el símbolo “del diablo” que caracterizaba a ciertos guerreros.

El *ehēcacózcatl* se refiere al dios que siempre lo porta, Quetzalcóatl-Ehécatl. Es símbolo de los remolinos de aire, de los tornados, de las tormentas; del agua arremolinada que corre para fecundar las plantas y producir alimentos y, básicamente, del hálito divino en la creación del hombre.

El caracol cortado que se representa en la manta nos remite a la luna, ya que éste es el

símbolo lunar de Tecciztécatl, el dios-caracol convertido en el astro lunar durante el holocausto de Teotihuacan.

En cambio, el *anáhuatl* es el símbolo de Tezcatlipoca, el dios creador-destructor por excelencia. El temido, invisible y ubicuo dios de los nahuas que daba y quitaba bienestar y riqueza. Contraparte de Quetzalcóatl en la interminable guerra cósmica. El *anáhuatl* es aquí símbolo del cielo nocturno.

La *yacametzli* es un símbolo lunar, ya que esta nariguera es característica de los dioses del pulque, los *centzontotochtin*, deidades lunares que representan el festín, la alegría y la embriaguez ritual.

La *epcololli*, al igual que el *ehēcacózcatl*, se asocian a Quetzalcóatl-Ehécatl. En esta representación más como dios del viento que barre los caminos divinos, cuya palabra sagrada se representa por las numerosas vírgulas que lleva dibujadas en torno a la cabeza.

Las cuentas-discos que rematan las espigas del autosacrificio en la representación del sol, unen a la concha con este ritual del sacrificio que es esencial entre los pueblos del altiplano central.

Las cuentas-discos y las *Olivas* que rematan el agua completan la representación del líquido vital, reafirmando gracias a la concha su esencia divina.

Por último, el pectoral *xopilcózcatl*, que usan Xochipilli y Huehucóyotl, nos está indicando la asociación de la manta con los dioses de la danza, la alegría, el canto y el juego sagrados, de los que este pectoral es característico y puntualiza, gracias a la materia conquiológica de que está hecho, su condición de divinos y mágicos.

Resumiendo, según nos muestran las mantas rituales, los elementos de concha están asociados a ciertas deidades a las que representan. Son símbolos mágicos y sagrados dentro de la compleja ideología de la religión mexicana; representan la esencia divina del agua que corre para fecundar las plantas y producir alimentos, y la creación del hombre investido del álito

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Lourdes Suárez Diez, “Presencia de los objetos de concha en códices de tradición náhuatl: el *Códice Borbónico* y la *Matrícula de Tributos*”, en Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl, México, UNAM, 1989, p. 3; “El material conquiológico en el *Códice Magliabechi*”, en *Apuntes de Etnohistoria II*, México, INAH (Cuadernos de Trabajo 5), México, 1992, pp. 75-97; “Algunas implicaciones religiosas del material conquiológico”, en II Coloquio de Historia de las Religiones en Mesoamérica y Áreas Afines, México, IIA-UNAM, 1993, pp. 22-30; “Los moluscos en la *Tonalámatl de Aubin*”, en *Animales y plantas en la cosmovisión Mesoamericana*, México, CNCA/INAH, 2001.

divino. Son símbolos lunares por excelencia, del viento que barre los caminos divinos, del sacrificio ritual al Sol, de la danza, la alegría, el juego y la embriaguez sagrados.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BOONE, Elizabeth Hill, 1983. *The Codex Magliabechiano and the Prototype of the Magliabechiano Group*, Berkeley, University of California Press.
- CODICE MAGLIABECHI, 1903. Edición facsimilar y traducción de Zelia Nuttal, Berkeley, University of California Press.
- CÓDICE TUDELA, 1980. Recopilado y estudiado por José Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- MOHAR BETANCOURT, Luz María, 1990. *La escritura en el México antiguo*, México, Plaza y Valdés.
- SUÁREZ DIEZ, Lourdes, 1989a. *Conchas prehispánicas de México*, Oxford, GB, BAR International (Serie 514).
- , 1989b. “Presencia de los objetos de concha en códices de tradición náhuatl, el *Códice Borbónico* y la *Matrícula de tributos*”, en Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl, México, UNAM.
- , 1992. “El material conquiológico en el *Códice Magliabechi*”, en *Apuntes de Etnohistoria II*, México, INAH (Cuadernos de Trabajo 5).
- , 1993. “Algunas implicaciones religiosas del material conquiológico”, en II Coloquio de Historia de las Religiones en Mesoamérica y Áreas Afines, México, IIA-UNAM.
- , 2001. “Los moluscos en el *Tonalámatl de Aubin*”, en Yólotl González Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, CNCA/INAH.
- , 2001. “El uso de la concha en la cultura mexicana y sus implicaciones religiosas e ideológicas”, tesis doctoral, México, UNAM.
- , 2002. *Tipología de los objetos prehispánicos de concha*, México, INAH/Miguel Ángel Porrúa.
- VELÁZQUEZ CASTRO, Adrián, 1999. *La tipología de los objetos de concha del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.



## GUERRA FLORIDA

Luis Barjau\*

La más vieja idea mesoamericana, mítica y fundadora, que conocimos hasta en sus últimos detalles, sobre todo en la historiografía hispánica referida a los mexicas, fue sin duda alguna la de que existe una lucha entre la luz y las tinieblas.

Hoy, esto es algo muy discutido en la antropología mexicana. Pero no por completo, aún podemos reconsiderar el asunto.

Huitzilopochtli, dios solar y de la guerra, es una consecuencia directa de la deidad tutelar de los peregrinos nahuas, Mecitin, “liebre del maguey”, una deidad vegetal (como las más antiguas del mundo, según Frazer<sup>1</sup>), que guió a las tribus nahuatlacas rumbo a su asentamiento final en el valle de México.

Pero Mecitin no era un dios pugnaz, ni con una clara relación cósmica, antes bien es de la vegetación y de la ebriedad, como el Dionisio griego. Huitzilopochtli, en cambio, implica directamente una concepción cósmica y es también una deidad de la guerra. Recordemos: nace de Coatlicue que barriendo el templo queda encinta por una bola de plumas que ella misma guarda en su seno. Sus primeros hijos habían sido Coyolxauhqui, la luna, y los centzonhuitznahua o innumerables surianos, esto es, las estrellas. Estos celosos hijos se

percatan del embarazo de su madre y deciden matarla.

¿Cuál habría de ser la razón fundadora de este mito que empuja a los hijos de Coatlicue hacia una reacción del género? ¿Protegían la legitimidad de la progenie? ¿Legitimidad necesaria a la herencia de bienes y cargos? La etnohistoria contemporánea aún no tiene una respuesta sobre el asunto.

El caso es que Coatlicue se salva gracias al hijo que trae en las entrañas, quien al nacer decapita a su hermana Coyolxauhqui y hace huir a los centzonhuitznahua. De esta manera la pugna queda establecida: la emergencia del sol al alba, de la tierra que es Coatlicue, desaparece a la luna y retira a las estrellas. Luz contra oscuridad. Éste es el principio central, la noción o el filosofema, que no la filosofía, de la religiosidad en el altiplano central: el mundo como consecuencia de una lucha.

Tan caras a los mexicas eran estas ideas, que en el Templo Mayor estaban representadas simbólicamente: al pie de la gran pirámide donde imperaba Huitzilopochtli, el salvador de su madre, la tierra, se encontró la escultura de Coyolxauhqui decapitada y desmembrada como simulación del efecto de su caída: la luz (el sol) vencía de nuevo a las tinieblas (la luna). De la misma manera es sorprendente observar que en las profecías indígenas sobre la llegada de los españoles, un episodio céle-

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

<sup>1</sup> *La rama dorada*, México, FCE, 1969.

bre vuelve a subrayar la importancia de estas ideas: a Moctezuma le llevan una extraña ave capturada en la ribera del lago, que tiene en la cabeza una especie de espejo redondo donde se reflejan las cosas. Moctezuma prefiere recibir dicho presagio en la Casa de lo Negro, lugar de estudios de los misterios religiosos.<sup>2</sup> El tlatoani al observarlo se aterró por completo, pues lo que vio en el espejo fue la luna y las estrellas, la amenaza de las tinieblas. Y detrás de ellas un grupo de extraños, montados en animales y disputando entre sí. Las tinieblas y los advenedizos españoles eran un solo fenómeno para la interpretación local religiosa.

Desde que se estableciera otro mito, el conocido como “leyenda de los soles o edades”, también habría de aparecer esta noción de la lucha. Y así, las edades o soles del tiempo habrían de estar presididos por dos deidades fundamentales, cuyo ascenso al gobierno de los “soles” estaría determinado por la lucha. Y ellos serían Tezcatlipoca y Quetzalcóatl.

Pero tampoco supimos explicar nunca por qué en el nivel elemental, cósmico, de luz y oscuridad, o de sol y luna, o día y noche, la alternancia de las edades fuera un resultado pugnaz y no simplemente una sucesión natural, fluida y sin conflictos. Acaso el miedo, al mundo y sus misterios, fuera una razón propiciatoria de una explicación. Decimos el miedo porque en otro mito, el del “fuego nuevo”, se dice que cuando se escenificaba la ausencia solar apagando toda fogata, al fin de un ciclo de 52 años, la gente estaba transida de miedo hasta que el sacerdote mayor lograba el fuego nuevo, lo que equivalía a vencer al mundo de las tinieblas. Aunque esto no explica el hecho de la guerra o de la lucha.

Parece no existir otra posibilidad más que la de una hipótesis lógica que se puede formular así: la idea de la lucha, lejos de ser una

deducción humana de la mecánica celeste, es una transposición ideológica de las propias vicisitudes humanas mezclada a la interpretación del cosmos. Es decir, que el cielo no fue necesariamente observado con plena objetividad, sino que en una parte de dicha observación existió la tan humana interpretación, la que, por lo demás, es parte sustancial también de la construcción de una cultura o de un saber.

Esto parece ser más justo, por ejemplo, que aquel abuso metafórico que, sin embargo, llegó a establecer especies de “verdades” que se colaron hasta las convicciones de los más rigurosos investigadores de nuestros días, como la aseveración de Krickeberg de la década de 1950, de que “la guerra terrestre es sólo reflejo y eco de la [...] celeste”,<sup>3</sup> lo que es muy claro, sobre todo ahora que resultó ser la piedra de toque para una ulterior mistificación que es riesgosa en sí misma.

La guerra, entonces, no fue nada más un reflejo de *la guerra celeste*, porque este concepto es una suposición, mientras que la guerra entre los pueblos indios, como en el propio nivel universal, fue una realidad histórica. Una realidad histórica como la guerra es incontrovertible: dos ejércitos se enfrentan hasta la aniquilación de uno de ellos o hasta el establecimiento de un pacto.

Sin embargo, no era exactamente el caso de la llamada “guerra florida” o *xochiyaóyotl*. Y aquí es donde entra la particularidad cultural de los grupos humanos y en este caso de los mexicas, capaz de ofrecer por las vías interpretativas, versiones diversas del cosmos.

Se dijo que la guerra florida tuvo como objeto la obtención de prisioneros para el sacrificio y que descartaba el vencimiento real y completo de las partes involucradas en la refriega. Por esta razón, y existiendo el sacrificio entre ambos contendientes, esta guerra era ya el resultado de un acuerdo previo, y no la

<sup>2</sup> “Informantes de Sahagún”, *Códice Florentino*, cap. I, *apud*. Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México, UNAM, 1984, p. 4.

<sup>3</sup> Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, FCE, 1985, p. 78.

búsqueda de otro nuevo, o de la rendición de alguno de los bandos. No era el resultado de la intransigencia ni el fin de un proceso de negociaciones protocolarias, sino que era la instalación de un ritual de guerra, con fines de perpetuación de otro, místico, como el sacrificio. ¿De qué manera tenía que ver esta especie de teatro de la guerra con la mecánica celeste? Es algo que no podríamos contestar más que remitiéndonos no a ella en sí, a la “guerra florida”, sino al sacrificio mismo y éste, que siendo un misterio religioso universal con particularidades regionales, ha sido visto para Mesoamérica como una acción ritual de retribución de la esencia humana hacia las necesidades astrales: se dijo que sangre y corazón del sacrificio era una retribución alimentaria de los hombres hacia el sol.

Cómo surgió la idea de que los astros tenían necesidades de satisfacción semejantes a las humanas, es otra cuestión que pone al descubierto que la conducta de los nativos no era nada más un reflejo cósmico y mecánico, sino que el cosmos, en parte, era una suposición deducida de los propios hábitos de los hombres.

En realidad, los indígenas habían observado que el sol durante la noche moría o languidecía; ergo, para revivir lentamente por la madrugada, para volver del sueño de la muerte, requería de alguna fuente energética, la que terminó por ser el resultado o la esencia misma de la alimentación o de la creación del ser humano mismo: el corazón y el fluido sanguíneo. Pero no somos capaces de describir cómo el nahua antiguo llegó a estructurar una concepción del género. Y no lo somos porque no podemos imitar la lógica del pensamiento antiguo, tan sólo recrearla a la luz de herramientas cognoscitivas del presente, esto es, de interpretarlas, de la misma manera como el nahua mismo interpretó el cosmos con las herramientas propias de sus días.

Domingo Chimalpahin reveló datos de extrema importancia que pusieron de manifiesto cuándo y cómo se prefiguró el sentido

de la denominada “guerra florida”, que a estas alturas debemos considerarla ya como una categoría o una noción sociocultural de los grupos nahuas antiguos, que operaba en el centro mismo de su concepción del poder, la hegemonía social y militar y, en consecuencia, de la institución de la guerra.

En este punto no se puede negar que dicha concepción fue muy particular y que su grado de distinción con respecto de otros pueblos, como los occidentales venidos del mar, fue considerable. Al punto de que su propia especificidad se trabó azorosamente con la mentalidad europea dejando un saldo desfavorable para la sociedad local, en la medida en que el pragmatismo militar de los europeos operó de un modo mucho más rápido y eficaz que el de los nativos.

Consta en *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*<sup>4</sup> que cuando las tribus nahuas en su peregrinación del norte hacia el centro de México encontraron el mítico nopal en el islote de la laguna, barrieron al pie del mismo e hicieron un altar de tierra para su deidad tutelar, Huitzilopochtli, en el año de 1326. Como guía de la peregrinación venían diez principales y el cuarto de los cuales, de nombre Xomímitl, un día se encontró con un principal de Colhuacan, que era nada menos que su tlacatécatl —cargo elevado dentro de la nobleza—, y llamado Chichilcuauhtli. Eso ocurrió antes del gobierno del primer tlatoani, cuando los mexicas cumplieron ocho años de haberse asentado en el lago viviendo como pescadores. Xomímitl, el mexica, regresó con los suyos trayendo como prisionero al principal colhua, a quien colocaron (se entiende que ya muerto aunque no sepamos cómo) adentro del altar de barro construido al pie del nopal, “como corazón del altar” (p. 213), es decir, como una base fundacional u ofrenda a la deidad tutelar, Huitzilopochtli.

<sup>4</sup> Paleografía y traducción de Rafael Tena, México, CNCA (Cien de México), 1998, p. 213.

Conviene recordar aquí, citando a Alfonso Caso,<sup>5</sup> que si el islote fue para el mexica el territorio del sol (de su deidad tutelar), el lago de donde emergía dicho islote fue a su vez considerado como la luna y llamado Meztliapan. El sol como águila, Huitzilopochtli, se posa en la isla que está en la luna, el tigre, Tezcatlipoca. De allí que después, las dos grandes falanges militares de los mexicas fueran las de guerreros águilas y tigres: soles y lunas. Esta dualidad se expandía también en múltiples sentidos y así, si los tenochcas eran solares, los tlatelolcas eran lunares.

Las dos ciudades fundadas en la misma isla se vincularon a conceptos: Tenochtitlan se identificó con el águila considerada un ave solar diurna y, por el contrario, se relacionó a Tlatelolco con la luna y el ocelote, un animal nocturno.<sup>6</sup>

A este punto, la guerra florida es el prolegómeno de la guerra en sí. Es una tentativa de dominación. Y empieza con la captura de un extranjero.

Chichilcuauhtli, el colhua, funge aquí como las tinieblas, como la luna y las estrellas, que dan fundamento al suelo de los mexicas y al altar de su deidad principal. Debe, pues, ser tomado, sacrificado, para que la luz se nutra de su corazón y de su sangre. Pero es el colhua, el inmediato vecino de los recién establecidos mexicas. Es el otro, la otra parte del mundo, que es necesario someter.

<sup>5</sup> *El pueblo del sol*, México, FCE, 1981, p.118.

<sup>6</sup> *La ordenanza del señor Cuauhtémoc*, estudio preliminar de Perla Valle, paleografía de Rafael Tena, México, Gobierno del D.F., 2000, p. 46. Cuando Cuauhtémoc, quien habría asumido el título de gran señor de Tlatelolco (p.112) guerrea contra los españoles, ya existe francamente un proceso de decadencia que está expresado en la confusión de los principios teológicos de la religiosidad del altiplano, porque primero se está oponiendo a un grupo, los españoles, a quienes los principales mexicas habían asignado un papel lunar, como el de los propios tlatelolcas, y segundo porque como falange lunar e investido con emblema de los jaguares, asume la defensa de la solar Tenochtitlan. Una mistificación creada en el momento mismo de la conquista.

Un evento posterior, esta vez consignado por el dominico fray Diego Durán,<sup>7</sup> representa la explicación historiográfica de la institucionalización de la “guerra florida”. Cuando es designado tlatoani (los cronistas indígenas dicen “cuando se alzó, se enseñoreó”, lo que resulta de mayor exactitud) Moctezuma, el Viejo (Huehue Moteuczoma Ilhuicamina Chalchihuatlónac Quetzaltecólotl) y esto ocurrió según Chimalpahin<sup>8</sup> en 1441, a la muerte de Izcóatl. Nezahualcóyotl, el rey sabio de Texcoco, le hace una visita. Ésta si bien fue de cortesía, pronto reveló tener, sobre todo, un significado de sumisión. He aquí nada menos que la argumentación del propio texcocano y la negociación que a raíz de ello se suscitó.

A lo que soy, señor, venido es a poner delante de tus ojos la miseria y la aflicción de aquella tu provincia de Tezcoco; levántala con favor de tu grandeza [...].<sup>9</sup>

Lo ocurrido a continuación sorprende por su brillantez política, su singularidad y su rareza.

Has de saber, señor [continúa Nezahualcóyotl], que todos aquellos tus vasallos, así principales como gente común, se somete debajo de tu sombra [...] los cuales son como plumas de tus alas y de plumajes de tu cabeza. Éstos y los que gatean y están en las cunas, que aún no sienten, ni oyen, ni conocen, ni entienden, ni tienen manos para su defensa, ni pies para huir de la ira de los mexicanos.<sup>10</sup>

Aquí ya se puede ver que todos los episodios previos de carácter militar y que hubieran sido emprendidos por los mexicas tienen un valor determinante para la sumisión de otros pueblos. Del mismo modo que tendría un va-

<sup>7</sup> *Historia de las Indias de Nueva España*, tomo II, México, Porrúa, 1967, pp. 128-129.

<sup>8</sup> *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, op. cit., p. 251.

<sup>9</sup> Durán, op. cit., p. 126.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 127.

lor determinante un siglo después, la acción de los españoles tanto en Potonchán, como después en Centla, a oídos y a juicio del segundo Moctezuma. Pero esto es una digresión.

“Conozco que la furia de los mexicanos es insaciable en herir y matar”, diría en su visita de sumisión el rey de Texcoco.

Saca la gente de debajo de la tierra [había una estrategia militar que consistía en camuflar enterrados algunos guerreros en el propio campo de batalla], es vengativo e insaciable [...]. Por tanto te ruego que nos recibas por hijos y por siervos sin guerra, ni contienda [...].<sup>11</sup>

El tlatoani mexica no dio una respuesta inmediata al texcocano, sino que le informó cómo debía esperar, aposentado ricamente en sus dominios, hasta que consultara el asunto con sus principales. Y éstos, al escuchar la comunicación no hacen sino dejar el asunto en manos de Tlacaélel, esa especie de rey sin corona de los mexicas, o de máximo consultor en los asuntos de Estado, para que decidiera sobre la situación.

La respuesta de Tlacaélel, a más que admirable, encierra un contenido digno de ser considerado con mucho cuidado y es necesario transcribirla *à la lettre*:

Poderoso señor, todos aceptamos la paz y concordia y somos contentos de que se hagan las treguas, pero sean con una condición de que no perdamos de nuestra autoridad y derecho. No piensen las naciones de esta tierra, que nosotros, acobardados y temerosos, hemos procurado estas treguas y quieran todas las ciudades, cercanas y lejanas, cumplir con nosotros con hacer treguas y que nos quedemos sin provecho y autoridad.<sup>12</sup>

Quedaba en claro todo: la presencia mexicana en el valle de Anáhuac, lejos de implicar alguna convivencia pacífica, a pesar de su propia

intromisión advenediza frente a los culhuas, a quienes suplicaran en el pasado benevolencia y un espacio para vivir a cambio de su apoyo incondicional en la guerra contra los xochimilcas, implicaba un inexorable reto de guerra, en donde sólo la sumisión de los demás, reglamentada bajo el sistema tributario, era condición para la convivencia. Por ello se habla de “tregua” en situaciones como ésta de los texcocanos, en donde no existía un conflicto directo y previo con ellos. Que no creyeran, pues, los demás que con hacer “treguas” bastaría para que los mexicas se quedaran “sin provecho y autoridad”. El provecho era el tributo; la autoridad, la sumisión política completa de los demás.

Aquí viene el ardid militar y político instrumentado por Tlacaélel, que sería el factor que, aunado a la mística interpretativa de la batalla cósmica entre el sol y la luna, fundaría la modalidad militar de la “guerra florida”.

Que las demás provincias, oigan que hemos vencido a la de Tezcoco, tan grande y larga. Que salgan a nosotros en campo todas las más gentes que pudieren, y nosotros saldremos a ellos en el llano de Chicnauhtla o de Chiquiustepec, lugares de la dicha provincia, y echemos fama que nos han desafiado.<sup>13</sup>

Es esto lo que propone Tlacaélel a Nezhualcóyotl como acuerdo militar, como razón de Estado, como pacto y secreto imperial; era muy claro que el carácter mismo de la sumisión texcocana implicaría una negociación ventajosa si la comparamos con el sometimiento de otras grandes áreas del territorio mesoamericano.

El resto del artilugio pone de relieve un modelo de transacción, un secreto de Estado en virtud del cual se redefine la hegemonía de la clase de los principales frente al pueblo bajo, en una escala degradada que establece diferencias regionales entre las obligaciones y el peso del trabajo para diferentes estratos del

<sup>11</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 128, párrafo 17.

<sup>13</sup> *Ibidem*, loc. cit.

grupo de los macehuales. A discreción de los señores principales. El acuerdo implica un secreto, inclusive aparte de Nezahualcóyotl y su séquito, lo mismo que la elite de los escogidos principales mexicas que participaban, nadie más habría de enterarse de dichas disposiciones. Continúa Tlacaélel:

Y allí, así de una parte, como de otra, haremos muestras de combatirnos, y, a los primeros reencuentros, vuelvan las espaldas hacia su ciudad, y seguirlos hemos, sin herir ni matar a ninguno, fingiendo que los prendemos, siguiéndolos hasta Tecciztlan, y de allí llegaremos en su seguimiento, solos los capitanes y señores, hasta Totoltzinco. Y allí podrá el rey de Tezcoco pegar fuego a su templo, y luego cesaremos. Y quedará nuestra fama y honra sin mácula ninguna, y ellos sin lesión ni enojo, y los macehuales, sujetos a nos servir cuando los hubiéremos menester, y las demás provincias, y ciudades, temerosas y asombradas con la fama de haber destruido a Tezcoco y su provincia.<sup>14</sup>

Así, estamos ante una guerra fingida, la “guerra florida”. Un acuerdo político entre la nobleza que recae sobre los hombros de los macehuales. Un acuerdo político también que va aumentando la carga más y más sobre los macehuales de los pueblos que se alejan más del centro hegemónico de Anáhuac.

La simulación y el trucaje, un valor teatral mexica, que por cierto estaba muy lejos del ideal de los principios éticos que proponía el judeocristianismo para Occidente, invadía no sólo la escena del campo de batalla, sino también el de la negociación política y, además, con la fuerza espiritual con que imprime la religiosidad, el rito sacrificial que en los templos se hacía para loar a los dioses.

Sahagún reporta que en los festejos en honor a Huitzilopochtli y Painal, en el Tlaxochimaco y en el Panquetzalitzli, la undécima fiesta móvil para deidades de la guerra, se orquestaban ritualmente la guerra de dos par-

cialidades. Lo mismo en las ceremonias del Tlacaxipehualiztli a Tótec y a Huitzilopochtli. Ritualmente había una simulación de pelea entre los disfrazados con las pieles de los sacrificados. De la misma manera que había una invitación ritual a pelear entre guerreros Águila y Tigre. Todo ello representado en danzas con muy ricos atavíos. Los sacerdotes y principales viejos bebían pulque con una caña sorbiéndolo de grandes recipientes. Se suponía que los dioses bebían sangre. Entraban a la danza, primero “muy contritos, muy humildes”, dice Sahagún, los soldados viejos, después los bisoños y los tirones, que eran novicios en la guerra, las matronas y las mujeres públicas. Era el tiempo del Tetzompac, “lo que alegra a la gente”. El pellejo del victimado pertenecía a quien lo hubiera atrapado en la “guerra florida”, éste se ostentaba como un valiente de guerra y por ello en el patio de su casa erigía un madero alto a cuya punta izaba el fémur de su prisionero, cuya carne había comido, y lo adornaba con papeles. Los mexicas disimulaban para que los espectadores dijese en sus tierras lo que pasaba a los cautivos. Culminaba la fiesta con la presencia de Moctezuma, Cacam de Texcoco y Tettlepanquetzal de Tacuba, los tlatoque de la Triple Alianza, ante el asombro de “los enemigos”, los principales de Huejotzingo, Tlaxcala, Nonoalco, Cempoala, que presenciaban disimuladamente las ceremonias.<sup>15</sup>

Dice Krickeberg, abundando sobre la tradición interpretativa de que la carne y sangre del sacrificado eran alimento del Dios, que

[...] el sol cercano a la tierra [Tlalchitonatiuh], en su viaje nocturno por el inframundo, sufría el mismo destino que los muertos: convertirse en esqueleto. Sólo vuelve a encarnarse con alimento de sangre y corazón.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1975, pp. 31-127.

<sup>16</sup> Krickeberg, *op. cit.*, p. 158.

<sup>14</sup> *Ibidem*, *loc. cit.*, párrafo 19.

Y así acepta que la “guerra florida” fue un “recurso inaudito en la historia de la humanidad” que tuvo que haberse convertido en algo forzoso en la medida en que no se podía obtener más víctimas por medio de conquistas, y que así se convirtió en combates periódicos en un campo de batalla que estaba rigurosamente trazado, para que “los contrincantes se pudieran garantizar, mutuamente, la inviolabilidad de su territorio y soberanía”.<sup>17</sup> Esto dice el arqueólogo alemán, pero ahora analizamos otras causas del fenómeno.

Por último, la información existente en las crónicas sobre la guerra contra Chalco, acaba de ilustrar la vertiente militar, con sus protocolos, en la explicación del fenómeno, llamado en náhuatl, la *xochiyaoyotl*.<sup>18</sup> Después de la sumisión de Texcoco sobrevino la expansión de lo que habría de ser el “imperio” tenochca. Moctezuma, el Viejo, seis años después de haber subido al trono y aprovechando una hambruna por plaga de chapulines que en 1446 asolara a los chalcas,<sup>19</sup> decide pedir a Cuauhtéotl, señor de Chalco, una gran piedra para ser labrada en honor de Huitzilopochtli. Es conveniente recordar aquí que menos de cien años después, cuando Moctezuma Xocoyotzin se convulsionara por las profecías de la llegada de extraños, pide también a los chalcas, rememorando aquel evento dominador de su antepasado en el trono, una piedra aún de mayores dimensiones, para ofrenda propiciatoria a la misma deidad. Asimismo es conveniente notar que a la llegada de los españoles al valle de Anáhuac los chalcas se convertirían en sus aliados.

Pero la primera petición había desatado la guerra. Los chalcas pidieron tregua de cinco días, antes de su fiesta a Camaxtle (deidad lunar equivalente a Tezcatlipoca), tiempo que

Moctezuma aprovechó para prevenirse con otro ejército agregado e integrado por muchos desde doce años, que habrían de arremeter después del primer golpe que diera el ejército mexica. Vencen en el primer enfrentamiento, toman los primeros 500 prisioneros.<sup>20</sup>

La guerra contra Chalco duró trece años, según indica Durán, al cabo de los cuales Moctezuma ordena que se repartan las tierras de los vencidos entre los principales mexicas.<sup>21</sup>

La versión del historiador indígena, descendiente de los principales chalcas, precisamente Chimalpahin, dio otra versión de los hechos, asegurando que la guerra comenzada en 1446 tuvo una duración de 20 años. Y que la embajada mexica que planteó las peticiones, compuesta por cuatro principales, había demandado no una piedra sino maderos grandes, vigas y tablas, para techar el templo de Huitzilopochtli.<sup>22</sup>

Pero a esas alturas los mexicas gozaban ya de fama de invencibles. El propio historiador chalca refiere muchos antecedentes del conflicto en Chalco y en otros señoríos, a pesar de que hasta el 1946 juzgara a los chalcas como iguales y libres ante el tenochca.

En 1351, “cuando los [mexicas] ataron por primera vez sus años”, en la isla, los pueblos de los alrededores acudieron a ellos y de allí tomaron el fuego nuevo,<sup>23</sup> seña inconfundible del liderazgo que se perfilaba.

En 1376, cuando se enseñoreara Acamapichtli, “llegó la guerra florida a Chalco Atenco y duró ocho años. En esos tiempos, de ambas partes se liberaban a los principales capturados, pues sólo los macehuales eran sacrificados”.<sup>24</sup> En 1407 hay otra disputa con otros señoríos, pues hay funcionarios tlailotlacas de Tlaelpán que están encargados de las trojes. Para 1410, todavía los tlatoque de Cholollan,

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>18</sup> *Xóchitl*, flor, *yaoyotl*, de *iautl*, enemigo de ambas partes y el abstracto *yotl*, para decir el ser de la cosa: el ser de la guerra de la flor. Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana*, facsímil, México, UNAM, p. 52.

<sup>19</sup> Chimalpahin, *op. cit.*, p. 253.

<sup>20</sup> Durán, *op. cit.*, II, pp. 133-143.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 253.

<sup>23</sup> Chimalpahin, *Las ocho relaciones...*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 227.

Cuauhquecholan, Itzocan, Texcoco y Xochimilco, apoyan a Chalco y a Amaquemecan, con el argumento de que de allí habían sido sus padres y que ahí se confirmaba a todos los tlatoque antes de que se encumbraran los mexicas. Éstos dan muerte a los guardianes de las trojes, “a todos sus hijos y parientes recién nacidos destrozándoles la cabeza”,<sup>25</sup> y nombran a Ayocuantzin como tlatoani de Amaquemecan al año siguiente.

En 1415 el conflicto florido dio otra vuelta de tuerca: los chalcos dejaron de liberar a los principales mexicas apresados en la guerra y los mexicas hicieron lo mismo.

La “guerra florida” se torna, así, en un prolegómeno de la guerra formal, en una tentativa de dominación que empieza incidiendo sobre la clase de los principales.

En 1417 muere Huitzilfhuítl, hijo de Aca-mapichtli y padre de Chimalpopoca. Sus hijos serán señores de los territorios conquistados: Cuitláhuac será señor de Iztapalapan; Yaocíhuatl, hija casada con el señor de Coatlínchan.<sup>26</sup>

En 1427 los mexicas guerrean contra los tepanecas. Y Tlacopan, al año siguiente, lo mismo que los culhuas, se someten. Para esa ocasión se habla de un curioso ardid ritual, los hombres se disfrazan de mujeres y viceversa, para pelear.

En 1429 cae Coyohuacan y de inmediato los mexicas atacan a Xochimilco, que son vencidos al año siguiente.<sup>27</sup>

Para 1431 atacan Tlatelolco. Al año siguiente derrotan a los de Mixquic y a los de Cuauhquechollan.<sup>28</sup> Al año siguiente, en 1433, derrotan a los cuitlahuacas.<sup>29</sup> En 1439 a los cuahnahuacas. Aun en 1451 hay una alianza entre Culhuacan, Huexotla, Cuahnáhuac, Xochimilco, Atzacapotzalco, Coyohuacan y Chalco por los excesos de servicios que se les exige para cons-

truir “las casas de Huitzilopochtli”,<sup>30</sup> viejos resentimientos de los alrededores de Tenochtitlan, con señoríos que después habrían de ser relativamente fáciles aliados de los europeos que llegaban.

La fatalidad telúrica de que alguna vez habrían de ser vencidos ellos, los vencedores mexicas, campeaba en el fondo de su mentalidad y existía como una pulsión. Si en el cosmos la luz vencía a las tinieblas cada día, siempre existía la posibilidad de la irregularidad de la misma manera que el fenómeno tan temido de los eclipses podía oscurecer la tierra en pleno día.

Pero el *quid della question* de la guerra y del expansionismo mexicas descansa en el brillante ardid político de las formas de amedrentamiento militar y simbólico a los poderosos vecinos texcocanos y tepanecas, con que se consolida la Triple Alianza. De cuya clase baja, los macehuales, los principales mexicas se aprovechan con tributos y servicios recibidos, pero no tanto como se aprovecharían en lo sucesivo, y en forma gradual, según la lejanía y la riqueza de otros señoríos a lo largo y ancho de Mesoamérica. Es la construcción de un poder central que pacta con la clase de los principales de otros territorios sometidos, que por presión militar ganan menos en la transacción, pues tienen que someterse con mayor rigor a sus macehuales. Éste es el panorama político y militar que encontró Cortés en su arribo a Cempoala, la gran ciudad totonaca de Veracruz.

## BIBLIOGRAFÍA

- CAROCHI, Horacio, 1983. *Arte de la lengua mexicana*, facsímil, México, UNAM.  
 CASO, Alfonso, 1981. *El pueblo del sol*, México, FCE.  
 DURÁN, fray Diego, 1967. *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Porrúa, tomo II.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 257.

- CHIMALPAHIN, Domingo, 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacan*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, CNCA (Cien de México), tomo I.
- FRAZER, James George, 1969. *La rama dorada*, México, FCE.
- KRICKEBERG, Walter, 1985. *Las antiguas culturas mexicanas*, México, FCE.
- , 2000. *La ordenanza del Señor Cuauh-témoc*, estudio preliminar de Perla Valle, paleografía de Rafael Tena, México, Gobierno del Distrito Federal,
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, 1984. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, 1982. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.



## LABOREO EN LAS MINAS DE NUEVA GALICIA

*Celia Islas Jiménez\**

En el occidente de México fue fundada la Nueva Galicia por el conquistador europeo Nuño de Guzmán, después de una cruenta y rápida invasión que concluyó en 1531 y que tuvo como móvil primordial el enriquecimiento de los conquistadores españoles, con el descubrimiento y explotación de los metales preciosos. En el oeste de la Nueva Galicia, que incluía gran parte de los actuales estados de Jalisco y Nayarit, una actividad económica principal fue el “laboreo” de los yacimientos minerales de oro y en mayor cantidad de plata.

La minería neogallega, como la novohispana, produjo grandes cantidades de plata con yacimientos importantes que se iniciaron y organizaron como en la metrópoli española, siendo las minas posesión del rey quien, con una actitud regalista, las concedía en usufructo a particulares para su explotación. La Corona española favoreció la dinámica de la minería, con la producción de la plata, que abundó en las minas coloniales, con un mercado público interesado en su compra-venta y la cual, en su mayor parte se exportó a España. La extracción de plata y su beneficio constituían los dos pasos fundamentales de la industria minera, para su posterior conversión final en moneda.

La explotación de las minas de Nueva Galicia se inició tempranamente, como sucedió en general con las novohispanas; sin embargo, en el oeste neogallego hubo variantes en la aportación de la mano de obra indígena, debido principalmente a la crisis demográfica de los naturales de dicho territorio, además del rápido agotamiento de las vetas de oro y plata con bonanzas efímeras y largas y continuas temporadas de explotación de los minerales a corta escala.

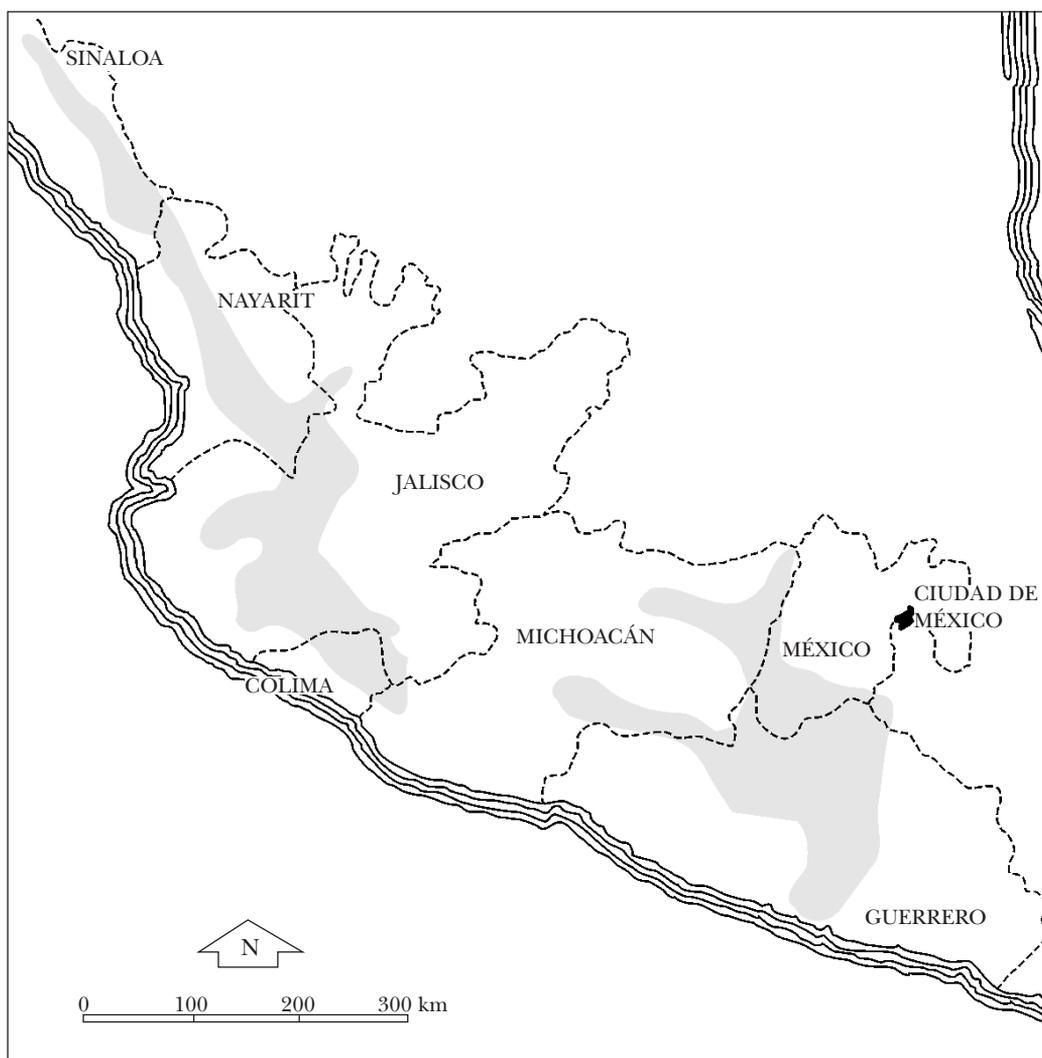
Los colonos españoles ejercieron un control directo sobre los recursos naturales y sobre los indígenas, quienes fueron utilizados como fuerza de trabajo y generaron la riqueza que tanto ambicionaban los españoles.<sup>1</sup> La minería para los pueblos indígenas aledaños a los yacimientos argentíferos significó su incorporación a esta actividad económica, con el abasto a los reales mineros de alimentos, combustibles e insumos, y el suministro de fuerza de trabajo para la explotación de los minerales.

En nuestra región de estudio, el laboreo minero fue una actividad económica importante; en un principio se utilizó la mano de obra india y con el surgimiento de los grupos

<sup>1</sup> Marcelo Carmagnani, “Elementos característicos del sistema económico latinoamericano. Siglos XVI-XVIII”, en *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE, 1979, p. 204.

\* Dirección de Etnohistoria-INAH.

MAPA 1  
ZONAS DE DEPÓSITOS DE PLATA EN LA ZONA METALURGISTA DEL OCCIDENTE DE MÉXICO



mezclados entre ellos mestizos, mulatos y pardos, éstos se integraron al trabajo en las minas como nuevos grupos coloniales.

La producción minera de Nueva Galicia prontamente fue afectada por la falta de operarios en las minas, ante la progresiva disminución de los indígenas, quienes sufrían por la propia naturaleza del trabajo minero y de las jornadas laborales agotadoras que les causaban enfermedades y aun la muerte. En con-

traste, los empresarios criollos y españoles, al igual que las autoridades reales y virreinales, gozaron de las riquezas que les proporcionaron los yacimientos metalíferos.

Las primeras explotaciones mineras se realizaron con una técnica rudimentaria y empírica, y la mayor parte del laboreo era manual. El método que se utilizaba para separar la plata de otros materiales era el de fundición, que se reservaba a los metales argentíferos de alta ley

o de grandes contenidos de plomo; este método utilizaba demasiada madera para mantener los hornos trabajando, agotándose los recursos forestales agregándose que no funcionaba en minerales de baja ley, aunque las vetas fueran ricas, la plata obtenida era escasa.<sup>2</sup> Fausto de Elhuyar, en el siglo XVIII, al referirse a las primeras explotaciones mineras, expresaba lo siguiente: “La labor se efectuaba a golpe de martillo, sin los instrumentos y máquinas que en el día la hacen más fácil, pronta y exacta...”.<sup>3</sup> Durante los siglos coloniales estuvo presente la preocupación constante por mejorar la tecnología, tanto en la extracción como en el beneficio de la plata.

Una innovación tecnológica importante fue la introducida por el minero español Bartolomé de Medina, del Real de Pachuca, quien en 1555 implantó el método del beneficio de la plata por amalgamación con azogue o mercurio; dicho método también fue conocido como “sistema de patio”, el cual revolucionó la técnica minera en la explotación de metales preciosos, teniendo como ventajas principales la economía de combustible y el mejor aprovechamiento de los metales argentíferos reacios a ser transformados y de baja ley.<sup>4</sup>

El método de amalgamación exigió una estructura de producción compleja y una fuerza de trabajo más capacitada; se fundaron las haciendas de beneficio de la plata, cuya función era fundamental para la separación y refinamiento de dicho metal. La hacienda de beneficio constaba de varios edificios y de un gran galerón, en donde se efectuaban las labores de amalgamación; primero se trituraba la piedra con el metal y en los molinos de pisones y arrastre se realizaba la molienda hasta volverla un polvo muy fino, luego se amonto-

naba esta tierra en un gran patio, se le echaba agua hasta convertirla en una masa lodosa y se le agregaba la sal, el magistral y, por último, con gran cuidado se le agregaba el azogue que después de muchos días se combinaba con la plata, luego se separaban éstos por destilación y quedaba la plata pura. Para la faena de los ingenios era de singular importancia el agua de la lluvia que proporcionaba la energía para la molienda de los metales.<sup>5</sup>

En las minas y haciendas de beneficio, el carácter manufacturero se caracterizó por el control manual del trabajo de los operarios calificados de las minas y la subdivisión de las tareas.<sup>6</sup> Los indígenas sobresalieron en el esencial oficio de barretear y extraer los minerales de la roca y tierra. Además, tenían gran habilidad para lavar y apartar la plata del azogue y afinarla. En las minas de Nueva Galicia, Mota y Escobar observó que los esclavos negros enfermaban al cavar dentro de las minas, por el intenso frío y la humedad que había en ellas; en cambio, los naturales eran más resistentes por lo que el padre Mota afirmaba: “De aquí se sigue que sin indios no se puede sacar plata”.<sup>7</sup>

Los reales de minas fueron centros económicos que impulsaron el desarrollo de las regiones circundantes en donde surgieron las producciones agrícola-ganaderas en forma intensiva, formándose un gran mercado interno. Se desarrollaron dentro del real y alrededor las actividades comerciales, artesanales y de servicios.<sup>8</sup> Existió una gran interdependencia en el complejo agrominero, lo cual

<sup>5</sup>Celia Islas Jiménez, *El Real de Tlalpujahua. Aspectos de la minería novohispana*, obra inédita, pp. 166-167.

<sup>6</sup>Cuauhtémoc Velasco, “Los trabajadores mineros de Nueva España 1750-1810”, en *La clase obrera en la Historia de México*, México, Siglo XXI/IIS-UNAM, 1981, p. 275.

<sup>7</sup>Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1966, pp. 150-151.

<sup>8</sup>Ángel Palerm, “Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para un discusión”, en *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE, 1979, p. 18.

<sup>2</sup>Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521-1763*, México, Era, 1976, pp. 41-42.

<sup>3</sup>Fausto de Elhuyar, *Indagaciones sobre la amoneda en la Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1979, p. 9.

<sup>4</sup>Diego López Rosado, *Curso de historia económica de México*, México, UNAM, 1973, pp. 90-92.

permitió el desarrollo económico y social de las regiones circunvecinas.<sup>9</sup> La producción generada por la explotación de las minas tuvo una influencia decisiva en la configuración del espacio económico-social, y la circulación de los bienes y mercancías se sustentó en el propio espacio colonial. Se puede, entonces, afirmar que en una época de tecnología minera manufacturera, los excedentes agrícolas y las habilidades y fuerza de trabajo indígenas aseguraron el éxito de la empresa minera española.<sup>10</sup>

#### CARACTERIZACIÓN DEL TRABAJO EN LAS MINAS

El trabajo de los indígenas en las minas del territorio conquistado significó la forma primordial para generar la riqueza que los colonos españoles ambicionaron y alcanzaron. Las formas de apropiación y control de la mano de obra india variaron a través de la época colonial, siendo coercitivas y prevaleciendo un alejamiento social y cultural entre los dos grupos étnicos, cuyas condiciones e intereses en sus relaciones de trabajo fueron totalmente opuestas. Estos sistemas de explotación en las minas incidieron, sobre todo, en la desintegración de las comunidades indias y en su estructura tradicional; los mineros españoles utilizaron todos los medios para contar con la suficiente mano de obra para la explotación de los yacimientos minerales, a pesar de la crisis demográfica indígena.<sup>11</sup>

Desde mediados del siglo XVI, el descenso de la población aborigen preocupó y obligó a las autoridades coloniales a buscar alterna-

tivas para el mejor aprovechamiento de la mano de obra que escaseaba.<sup>12</sup> Prohibieron que los indígenas hicieran las labores peligrosas dentro de las minas profundas, sin embargo, se les continuó utilizando en dichas labores y en operaciones relativas al desagüe de los tiros y de galerías inundadas.<sup>13</sup>

Debido al desplome de la población nativa, a fines del XVI, los empresarios españoles trataron de atar y controlar a los trabajadores indios a sus empresas, esclavizándolos con medios coercitivos y relaciones de dominio extraeconómicas.<sup>14</sup> Ya en el siglo XVII, la población se fue recuperando de manera gradual, existiendo grupos de operarios que residían y laboraban en la hacienda de minas y otros que en forma obligada acudían a trabajar recibiendo un jornal.

El “laboreo” en las minas requería de todos aquellos individuos con las mejores condiciones físicas y mentales, mayor capacidad productiva y edad adecuada para desempeñar las tareas de extracción y beneficio de los metales.<sup>15</sup> El suministro de trabajadores siempre fue un problema presente en la industria minera de Nueva Galicia, así como el abastecimiento de los insumos necesarios para la afinación de la plata, uno de los más esenciales el azogue, que con frecuencia escaseaba a pesar del interés de las autoridades reales y virreinales para evitar que se interrumpieran las explotaciones mineras. Esta situación de decadencia de las minas ante la escasez del azogue y la insuficiente mano de obra, la observó el visitador Paz de Valecillo en el oeste de Nueva Galicia en el año 1600.

<sup>12</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo/CNCA, 1990, p. 139.

<sup>13</sup> Gutiérrez López, *op. cit.*, p. 101.

<sup>14</sup> Brígida von Mentz, *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España. Esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglos XVI a XVIII*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 1999, pp. 16-17.

<sup>15</sup> Eduardo Flores Clair, “Minería y población, Real del Monte, 1791-1865”, en *Dimensión Antropológica*, año 4, vol. 11, septiembre/diciembre, México, 1997, p. 20.

<sup>9</sup> Edgar Omar Gutiérrez López, *Economía y política de la agrominería en México. De la Colonia a la nación independiente*, México, INAH (Colección Científica 407), 2000, p. 29.

<sup>10</sup> J. Stanley y Bárbara H. Stein, *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI, 1978, p. 34.

<sup>11</sup> Islas Jiménez, *op. cit.*, pp. 179-180.

Las condiciones de trabajo dentro de las minas y en las haciendas de beneficio afectó a los operarios en su salud e integridad física y social. La rudeza del laboreo minero era de grandes proporciones: con un peligro constante de derrumbes, inhalando sustancias tóxicas, con temperaturas extremas e inundación de los tiros y socavones, además de un horario agotador. En el beneficio de la plata, al triturar el mineral, absorbían e inhalaban polvos y sustancias que los enfermaban de gravedad.<sup>16</sup>

El régimen del trabajo colonial fue diferente en sus métodos y finalidades al realizado por lo naturales en la época prehispánica, así como las condiciones materiales y los riesgos a que se exponían diariamente. Solórzano y Pereyra advertía que si se les continuaba explotando demasiado "...puede que se acaben, y falten de todo, y con ellos las mismas riquezas que vamos buscando...".<sup>17</sup> En el cedulaario de Alonso de Zorita se cita una cédula real en donde se menciona el mal tratamiento que los españoles daban a los indios y el excesivo trabajo de éstos dentro de las minas: "tratándolos con crueldad y desamor mucho peor que si fueran esclavos, lo cual todo ha sido y fue causa de la muerte de gran número de los dichos indios, [...]".<sup>18</sup> En la Nueva Galicia, el oidor Dávalos y Toledo en 1616 constató y recogió testimonios de todos los grupos étnicos y sociales, incluyendo a los indígenas, en donde le exponían las situaciones de vejación y agravios de que eran objeto por parte de los colonizadores criollos y españoles.

La actividad minera fue laboriosa y compleja, y tuvo como característica principal la división del trabajo según las aptitudes de los operarios, siendo también la escala de sala-

rios y prestaciones personales diferente para cada grupo étnico y social. El proceso productivo estaba organizado con gran disciplina y una división de labores muy avanzada que les permitió a los trabajadores mineros adquirir una especialización en sus respectivos oficios.<sup>19</sup> Se observa una correlación entre la organización jerárquica de la sociedad y la del trabajo, ya que cada grupo étnico poseía, según el rango ocupado, un diferente grado de libertad de movimiento, además del orden establecido según sus tareas y los ingresos percibidos.<sup>20</sup> El poder económico y las relaciones sociales, así como la etnia y el color de la piel, determinaba el lugar que se ocupaba en la sociedad colonial y el grado de libertad que se tenía en ella.<sup>21</sup> Una observación de la época fue que los indígenas se caracterizaron como trabajadores calificados, sobre todo como barreteros y barrenadores, recibiendo un salario superior al de los peones. Los criollos y españoles formaban una elite privilegiada con altos ingresos, lo cual se expresaba en sus formas de vida.<sup>22</sup>

En el transcurso de la época colonial, el "laboreo" de las minas se fue haciendo más complicado, con pocos avances tecnológicos y el uso intensivo de los animales, algunas máquinas y pólvora; los trabajadores calificados llegaron a dominar su oficio, siendo muy apreciados y disputados por los dueños de minas, quienes los estimulaban con incentivos como el partido y la pepena. El partido era la retribución en especie con una parte de la plata extraída por el operario durante su jornada diaria, a la que tenía derecho, o un porcentaje sobre la totalidad de las ganancias, que variaba de un mineral a otro. La pepena consistía en que

<sup>16</sup> Enrique Florescano, "La formación de los trabajadores en la época colonial, 1521-1750", en *La clase obrera en la historia de México*, México, Siglo XXI/UNAM, 1981, pp. 271-272.

<sup>17</sup> Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, México, SPP, 1979, p. 133.

<sup>18</sup> *Cedulaario de Alonso de Zorita, 1574*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1985, p. 6.

<sup>19</sup> Raúl Pedro Santana Paucar, "Acumulación y especialización productiva en la minería colonial", en *Humanidades. Anuario 1978-1980*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto de Investigaciones Humanísticas, p. 135.

<sup>20</sup> Carmagnani, *op. cit.*, p. 205.

<sup>21</sup> Mentz, *op. cit.*, p. 111.

<sup>22</sup> Florescano, *op. cit.*, p. 286.

trabajadores llamados “buscones” y “pepenadores” bajaban a la minas, después de sus jornadas diarias, y extraían los minerales con sus propios instrumentos de trabajo o con las herramientas proporcionadas por el español y compartían con él lo obtenido. Los trabajadores especializados acudían al trabajo en las minas posiblemente en forma voluntaria, con jornales de cuatro o cinco reales diarios en el siglo XVIII y eran principalmente los barreteros, carpinteros, barrenadores, ademadores y herreros en las minas, y en las haciendas de beneficio los maestros azogueros y fundidores; también acudían numerosos peones, algunos como trabajadores forzados y otros de manera voluntaria, y así se integraron muchos habitantes del medio rural a la industria minera colonial.<sup>23</sup>

#### LAS MODALIDADES EN LOS SISTEMAS DE TRABAJO

Dentro de la institución del trabajo, en el transcurso de la época colonial se presentaron diversas modalidades en los sistemas de trabajo que los españoles impusieron a las comunidades indígenas y a los grupos étnico-coloniales: la esclavitud de indios y negros, la encomienda, el repartimiento forzoso y el trabajo asalariado o peonaje. Durante las primeras décadas de la colonia, una forma muy extendida de explotación de los indios fue la esclavitud manifiesta; en la mano de obra esclava indígena recayó la responsabilidad de las primeras explotaciones de los metales preciosos, ya fuera en lavaderos de oro o en las minas de plata, predominando en el siglo XVI y principios del XVII los trabajadores no libres y los esclavos negros.

Las formas que utilizaron los conquistadores para apropiarse de esclavos indios fue por medio de la guerra, el rescate y la compra.

<sup>23</sup> Mentz, *op. cit.*, p. 203.

Los españoles participaban en expediciones que tenían como objetivo obtener riquezas y capturar a los indígenas para esclavizarlos y herrarlos, siendo muchos de ellos indios de paz. Una cédula real de 1522 trató de legitimizar la esclavitud india, permitiendo el “rescate” de los que fueron esclavos en la época prehispánica.

La Corona española aceptaba la esclavitud con la condición que los colonos se ajustaran a las leyes, que no autorizaban esclavizar a indios libres ni a herrarlos. A pesar de lo anterior, en una cédula real del rey Carlos y doña Juana, su madre, manifestaban que habían sido informados que los españoles “tomaban a los indios como esclavos y los herraban [...] mandaban que ningún indio libre natural de esta tierra fuera esclavizado ni se le herrara como tal”.<sup>24</sup> Sin embargo, para los colonizadores en los primeros tiempos de la conquista, los esclavos constituían las inversiones principales, junto con las herramientas de fundir, fuelles, animales, etcétera.

Durante la conquista de Nueva Galicia, Nuño de Guzmán y sus destacamentos eran seguidos por inmensas filas de esclavos encadenados, llevados al Pánuco para venderlos en las islas españolas del Caribe; de cada esclavo se entregaba un peso al rey, quien anteriormente, en 1530, había prohibido que se compraran o cambiaran indios esclavos.<sup>25</sup> Los colonizadores españoles neogallegos justificaban la esclavitud de los indios argumentando que ellos antes de la conquista practicaban la servidumbre y que además carecían de mano de obra para el cultivo de las minas. Al respecto, Mota Padilla expresaba: “Con estos fundamentos, no solo esclavizaban a los indios, sino que para asegurarse los herraban en el rostro”, a pesar

<sup>24</sup> Vasco de Puga, *Cedulario de la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México/Conzumex, 1985, ff. 16v, 17.

<sup>25</sup> Ethelia Ruíz Medrano, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, México, Gobierno del Estado de Michoacán/El Colegio de Michoacán, 1991, p. 89.

de la cédula real de 1526 que prohibía dichos actos.<sup>26</sup>

El oidor Santiago del Riego, de la Audiencia de Guadalajara, confirmó que los colonos españoles utilizaban formas ilícitas para hacerse de esclavos, aun de indios pacíficos.<sup>27</sup> La rebelión del Mixtón, en 1541, recrudenció la situación de los indígenas en la Nueva Galicia, siendo los más afectados los cazcanes y otros grupos étnicos de las tierras altas localizadas al norte de Guadalajara, quienes murieron en la guerra o por inanición, y otros miles fueron esclavizados para laborar dentro de las minas.<sup>28</sup>

La esclavitud, como forma de explotación de los indígenas, fue duramente criticada por personajes como el obispo Juan de Zumárraga, fray Bartolomé de Las Casas, Vasco de Quiroga y otros, que solicitaban al rey la libertad de los indios. En 1542 se proclamaron las Leyes Nuevas que prohibían la esclavitud en Nueva España y en consecuencia en la Nueva Galicia, aunque en el aspecto laboral se cumplió parcialmente se ordenó que en lo sucesivo nadie podía comprar ni esclavizar a los indios.<sup>29</sup>

En referencia a la esclavitud de los negros a mediados del siglo XVI, ésta se incrementó en el territorio novohispano; en la Nueva Galicia, el rey denegó reiteradas solicitudes de permiso que los colonos españoles hicieron para introducir esclavos negros a sus provincias, sin embargo, hubo negros en los reales de minas y se utilizaron en un principio en la explotación de los yacimientos metalíferos debido a la disminución de la población indígena, ya

que se los consideraba más fuertes y resistentes ante las enfermedades contagiosas.<sup>30</sup> En el oeste neogallego se emplearon un número reducido de negros en el trabajo de las minas, que contrastó con el gran número de mulatos establecidos en los reales mineros, localizados en los diversos registros de los archivos parroquiales.

La encomienda de indios fue la institución jurídica que dio el derecho a los españoles a recibir el tributo de los naturales, ya fuera en trabajo (servicios personales), en especie o en dinero a cambio de protegerlos e iniciarlos en la fe católica. Fue de grandes consecuencias para las comunidades indígenas, sobre todo en los primeros tiempos de la colonia, existiendo una estrecha relación económica y social entre los indios y sus encomenderos.<sup>31</sup>

En la minería, las encomiendas tuvieron una función económica importante en los principios de la época colonial, ya que fueron los centros productivos de los alimentos para los operarios de las minas y de los materiales que se utilizaban en las haciendas de beneficio.<sup>32</sup> La Corona española se opuso a que los indios encomendados trabajaran en las minas; en 1528 lo prohibió para las de oro, pero en 1536 revocó tal orden para asegurar la mano de obra en la industria minera.<sup>33</sup> Los indígenas fueron obligados a acudir a las labores mineras y el trato que se les daba era como si fuesen esclavos; los españoles rentaban las faenas de trabajo de sus indios encomendados a los empresarios dueños de las minas.

La encomienda como institución se estableció en la Nueva Galicia desde sus inicios y sobrevivió hasta el siglo XVIII. Nuño de Guzmán dispuso que todos los indios conquistados fueran distribuidos entre los españoles; en estos primeros años la cantidad de mano de obra, bienes y dinero que los colonizado-

<sup>26</sup> Matías de Mota Padilla, *Historia del Reino de Nueva Galicia en la América Septentrional*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1973, p. 172.

<sup>27</sup> Antonio F. García-Abasolo, *Martín Enríquez y la Reforma de 1568 en Nueva España*, Sevilla, Sección Historia, Impreso en Arte Gráfico Padura, 1983, p. 352.

<sup>28</sup> Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, México, UNAM, 1996, p. 67.

<sup>29</sup> Richard Konezke, *América Latina II. La época colonial*, México, Siglo XXI, 1988, p. 155.

<sup>30</sup> Semo, *op. cit.*, p. 200.

<sup>31</sup> Islas Jiménez, *op. cit.*, p. 189.

<sup>32</sup> Silvio Zavala, *Ensayos sobre la colonización española en América*, Buenos Aires, Emecé, 1944, p. 146.

<sup>33</sup> Ruiz Medrano, *op. cit.*, p. 89.

res demandaban, no estaba reglamentado y casi siempre era más de lo que razonablemente podían producir las comunidades indígenas. Todas las concesiones determinaban que los conquistadores podían explotar el trabajo de los indios, sin pagarles ningún jornal.<sup>34</sup> Las autoridades neogallegas dispusieron que ningún indio encomendado fuera empleado en el trabajo minero, como una forma de protegerlos de la explotación excesiva; esto no se cumplió ya que los encomenderos los alquilaban para que laboraran en las minas o si ellos eran dueños de yacimientos los obligaban a abandonar sus pueblos e ir a trabajar en la extracción de los minerales.

En las Leyes Nuevas de 1542 se atacó dicha institución y en 1549 el rey expidió una cédula real que trataba de evitar la explotación de los indios encomendados dentro de las minas. Las Leyes Nuevas fueron proclamadas por las autoridades de la Audiencia de Guadalajara, que ordenaron a los españoles sacar a los indios de las minas; así también las ordenanzas mineras de Martínez de la Marcha en 1550, prohibían que los indios cambiaran el tributo por servicios en las minas. Estas órdenes no se cumplieron, por lo que los indígenas continuaron en las labores dentro de las minas y en el beneficio de la plata por fundición y azogue. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XVI, hubo retasaciones de los tributos que gradualmente terminaron con el empleo de indios encomendados en las minas neogallegas.<sup>35</sup>

Un sistema de trabajo muy importante en la colonia fue el repartimiento forzoso de servicio retribuido, que surgió y se desarrolló en la década de 1570, coexistiendo con la encomienda en una fase de transición y continuó en el siglo XVII, sobreviviendo durante toda la época colonial. Esta institución de trabajo consistía en reclutar de las comunidades indígenas un porcentaje del cuatro por ciento

de trabajadores, del total de su población para cubrir las necesidades de mano de obra de las empresas españolas. Los orígenes de repartimiento en cuanto a los aspectos de obligación y rotación, tienen sus antecedentes en el trabajo anterior a la conquista, el *coatequitl* y en los inicios coloniales cuando se utilizó a los naturales en la construcción de obras públicas. Este sistema que obligaba a los indígenas a trabajar en las empresas de los españoles se estableció debido a la escasez de mano de obra; se incluían en el repartimiento los indios de 15 a 50 años que anualmente trabajaban cuatro semanas espaciadas cada cuatro meses, recibiendo un jornal de seis reales por semana, más su ración de alimento.<sup>36</sup>

El repartimiento forzoso, a diferencia del *coatequitl* precolonial, no reconocía ni hacía uso de la especialización en el trabajo que tenían los indígenas, siendo éstos sólo la fuerza mecánica que ejecutaba las tareas que interesaban a los empresarios españoles.<sup>37</sup> En las minas, como peones, hacían las faenas de desmonte y destierre de las excavaciones, además de desaguar los tiros y socavones; en las haciendas, con la ayuda de los mazos trituraban las piedras que contenían el mineral y pisoteaban y removían la “torta” de lodo que contenía el azogue y el mineral argentífero.

Este sistema de trabajo se convirtió en una forma de explotación irracional, ya que las comunidades indígenas se veían constantemente presionadas a entregar los trabajadores exigidos, existiendo competencia entre los mismos españoles para conseguirlos por lo que “...secuestraban a los trabajadores, los golpeaban, se negaban a pagarles, embargaban sus alimentos y ropa para impedir que escaparan...”.<sup>38</sup> En el “laboreo” de las minas, los indígenas sufrían todas estas injusticias, además de la separación de sus familias durante varias semanas, ya que el lugar de reclutamiento era

<sup>34</sup>John H. Parry, *La Audiencia de Nueva Galicia en el siglo XVI*, México, El Colegio de Michoacán Fideicomiso/Teixidor, 1993, p. 182.

<sup>35</sup>Gerhard, *op. cit.*, p. 60.

<sup>36</sup>Islas Jiménez, *op. cit.*, pp. 196-197.

<sup>37</sup>Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 140.

<sup>38</sup>Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1964, p. 283.

lejano, careciendo de alimentos y durmiendo a la intemperie con hambre, sed y frío.

En la Nueva Galicia, la Audiencia de Guadalajara era la indicada para autorizar los repartimientos, por lo que trató de limitar las demandas sobre los indios, dándoles tiempo para el cultivo de sus sementeras; además recomendaba que los indígenas no fueran llevados al trabajo de minas en forma obligada, que no fueran a lugares lejanos y de clima diferente, que el horario de trabajo fuera fijo y moderado, y que el jornal se les pagara a ellos mismos.<sup>39</sup> Los empresarios mineros hicieron poco caso de estas recomendaciones y eran constantes sus solicitudes para que se les asignaran mayor número de trabajadores, realizando exacciones ilegales de indios en los pueblos.

En los libros de gobierno de Guadalajara, de 1670 a 1751, investigados por González Navarro, se indica que los repartimientos de indios eran ordenados por el presidente y oidores de la Real Audiencia de Nueva Galicia a los alcaldes y mandones de los pueblos, los cuales debían sacar a los indios que se encontraran desembarazados y que no fueran oficiales de oficio como albañiles, carpinteros y herreros. Las obligaciones de los alcaldes indígenas eran no impedir los repartimientos y si así lo hacían serían sancionados en forma pecuniaria, con azotes y prisión. Los españoles tenían como obligación no maltratar, ni vejar, ni violentar a los indios y si así sucediera se les impediría gozar de los repartimientos. Para el trabajo en las minas se ordenó que se pagara a los indígenas dos reales cada día, además de la comida y la ida y vuelta a sus pueblos.<sup>40</sup> La Audiencia de Guadalajara durante la colonia autorizó el repartimiento de 18 716 personas que laboraron principalmente para funcionarios, militares y eclesiásticos.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> García-Abasolo, *op. cit.*, p. 112.

<sup>40</sup> Moisés González Navarro, *Repartimientos de indios en Nueva Galicia*, México, Museo Nacional de Historia/INAH, 1977, pp. 14-43.

<sup>41</sup> Pedro López González, *La población de Tepic bajo la organización regional (1530-1821)*, Tepic, UAN, 1984, p. 24.

El repartimiento forzoso fue criticado por personajes como Solórzano de Pereyra y Jerónimo de Mendieta, quienes resaltaban los perjuicios de este sistema de trabajo para los indígenas. Mendieta expresaba que el repartimiento era una pestilencia que acababa con los indios, sobre todo los que iban a las minas "...de los cuales unos quedan allá muertos, y los que vuelven a sus casas vienen tan alacranados, que pegan la pestilencia que traen a otros...". Aseguraba también que los empresarios mineros los ocupaban en las labores más duras y peligrosas, cuidando así de sus esclavos negros.<sup>42</sup>

Las deficiencias e injusticias de los repartimientos obligaron a la Corona española y a las autoridades virreinales a reformarlos y después a prohibirlos en 1632. Se ordenó que dicho sistema quedaba abolido en la agricultura, la construcción y otras ocupaciones, excepto en la minería; sin embargo, en esta actividad fue perdiendo gradualmente importancia ya que los trabajadores no permanentes, difícilmente podrían convertirse en operarios especializados y calificados.

En referencia al trabajo asalariado, se tiene conocimiento que la Corona española (real cédula de 1526) desde los inicios de la época colonial, promovió la existencia de una fuerza de trabajo indígena libre y recompensada con un salario. En la segunda parte del siglo XVI se observaron tanto en el campo como en las reales mineras, operarios indios que se contrataban voluntariamente, recibiendo un jornal y con cierta libertad de movimiento; eran nombrado "naboríos" y se especializaban en ciertas tareas del "laboreo" minero, llegando a dominar los oficios de barreteros y barrenadores, también en fundir, moler y amalgamar la plata en las haciendas de beneficio; después se agregaron como operarios asalariados, los mestizos, mulatos y pardos. Los barreteros sa-

<sup>42</sup> Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica-indiana*, Salvador Chávez Hayhoe (ed.), México, 1945, p. 183.

bían reconocer las vetas argentíferas y hacían el tumbe y extracción del mineral; los barrenadores se encargaban de separar el mineral utilizando cohetes y pólvora. Estos trabajadores tenían mayor libertad de movimiento y poder de negociación con los dueños de las minas.

Los indígenas que se incorporaron permanentemente a la economía española, ya fuera en las haciendas o en las poblaciones mineras, con el tiempo se hispanizaron en la ropa, en algunas costumbres y en el idioma. A estos trabajadores les atraía trabajar en la minas, no tanto por el salario sino por el porcentaje que recibían del mineral extraído llamado “partido”, gozando así de cierta autonomía.<sup>43</sup> Sin embargo, los empresarios mineros crearon mecanismos para retener a los trabajadores, dándoles adelantos de dinero, comida y ropa, endeudándoles y así evitar que abandonaran los centros mineros mientras no cubrieran sus deudas; esto dio lugar al peonaje por deudas que se convirtió en una forma de sujeción.

En Nueva Galicia hay testimonios que indican la existencia, desde 1600, de una clase numerosa y bien definida de indios apartados de sus pueblos, con vestuario europeo y residencia dentro y alrededor de los asentamientos españoles; gran número de estos indígenas no eran nativos de la región, sino que llegaron con los conquistadores, siendo de distintos grupos étnicos: tarascos, mexicanos y otomíes que trabajaban en las minas y haciendas por un salario.<sup>44</sup> Algunos indios salían de sus pueblos para laborar en la mina y evitar pagar los tributos, además de extraer ciertos metales que compartían con los colonos españoles.<sup>45</sup>

Los naboríos en el oeste de Nueva Galicia convivieron con los grupos étnicos mezclados en las cuadrillas y, supuestamente, eran tra-

bajadores libres. Todavía en el siglo XVIII las relaciones de trabajo continuaron con el endeudamiento y sujeción de los indígenas, sumándose a ellos los mestizos, mulatos y castas. A pesar de lo anterior, cuando José Menéndez Valdés visitó toda la intendencia de Guadalajara observó que los indígenas de los pueblos acudían como trabajadores libres a laborar en las minas y haciendas de beneficio.<sup>46</sup> En los inicios del siglo XIX (1804), Abascal y Sousa indicaba que a la minería de Nueva Galicia se dedicaban hombres adultos y muchachos desde los 12 años; había más de 60 mil personas ocupadas en el “laboreo” de las minas.<sup>47</sup>

En los reales de minas coexistieron con los indígenas grupos de distintas nacionalidades y culturas, además de los grupos étnico-coloniales, producto del mestizaje. Desde mediados del siglo XVI, los diversos grupos étnicos imprimieron un modo de vida y costumbres muy diferentes de las comunidades indias vecinas y una dinámica social y económica muy activa. La producción minera propició las mezclas entre los trabajadores que interactuaban en los centros mineros. Como ya se ha señalado, en el periodo colonial temprano, los españoles obtuvieron de los indios la mayor parte de su mano de obra; después, al aumentar con gran rapidez la población mezclada, principalmente mestizos, mulatos y pardos, la fuente de mano de obra de las empresas mineras se volvió más variada, aun cuando la proporción numérica de los indígenas continuó siendo importante.<sup>48</sup>

En la Nueva Galicia los trabajadores calificados eran los indios, mestizos y mulatos; la

<sup>46</sup> José Menéndez Valdés, *Descripción y censo general de la intendencia de Guadalajara. 1789-1793*, Guadalajara, UNED/Gobierno de Jalisco, 1980, pp. 90-91.

<sup>47</sup> José Fernando de Abascal y Sousa, “Noticias geográficas, políticas y militares de Real Hacienda, comercio, agricultura, minería y artes de la Provincia de Guadalajara, Reyno de Nueva Galicia”, México, AGN/Archivo Histórico de Hacienda, t. 197, exp. I, 1804, pp. 130-131.

<sup>48</sup> Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, FCE, 1985, p. 186.

<sup>43</sup> David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, FCE, 1975, p. 202.

<sup>44</sup> Parry, *op. cit.*, p. 272.

<sup>45</sup> Domingo Lázaro de Arreguá, *Descripción de la Nueva Galicia*, Guadalajara, UNED/Gobierno de Jalisco, 1980, p. 50.

minoría de negros no realizaban labores especializadas, éstas estaban reservadas a los indígenas. Los capataces de las minas eran principalmente mulatos y mestizos y, en ocasiones, españoles que supervisaban las labores de extracción y beneficio de la plata quienes, en su mayoría, sabían menos de la técnica minera que sus propios trabajadores. En el oeste neogallego abundaban las castas, en especial los mulatos, mientras la población indígena y española había aumentado moderadamente. En los reales de minas, afirma Ibarra, la proporción de las castas era de 65.5 por ciento y de españoles de 30.7 por ciento, lo cual puede determinar el perfil étnico y social de los trabajadores mineros.<sup>49</sup>

#### CONSIDERACIONES FINALES

El cultivo de las minas se ha caracterizado, a lo largo de la historia, por ser azaroso y de grandes riesgos y sacrificios para los operarios que laboran en ellas. La explotación de los yacimientos metalíferos requiere de grandes inversiones para su funcionamiento y de una buena técnica que permita la extracción y beneficio de los metales preciosos, oro y plata principalmente. En la época colonial surgieron las economías mineras regionales con capitales variables y una fuerza de trabajo formada por indígenas, negros y castas, ya fuesen como esclavos o como trabajadores libres.

Las minas del oeste de Nueva Galicia fueron numerosas y prósperas, con una producción variable, bonanzas eventuales y largos periodos de explotación mínima y constante en espera de épocas de auge; el descenso en la producción argentífera en esta región se debió a las siguientes causas: variaciones significativas en la ley de las vetas, escasez de mano de obra y el deficiente abasto del azogue. El

<sup>49</sup> Antonio Ibarra, "La minería local y el comercio colonial: el Real de San José de Aranjuez, 1801-1803", en *Estudios Jaliscienses 11*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1993, p. 10.

auge o decadencia de los centros mineros, ineludiblemente, se reflejó en las actividades agrícolas, ganaderas y comerciales de la comarca. Cuando los reales de minas prosperaban, se establecían en ellos grandes concentraciones de grupos étnicos y sociales por la demanda de mano de obra para la explotación de los yacimientos minerales, impulsándose así la economía del espacio colonial circundante.

Las modalidades de trabajo en las relaciones sociales de producción que impulsieron los colonizadores españoles a los indígenas en las actividades mineras, fueron semejantes a otras regiones del virreinato, pero con variantes en sus formas de ejecución debido a la diversidad demográfica y cultural de los grupos indígenas allí establecidos. Se caracterizaron por ser impuestas en forma obligada e injusta en su aplicación, tanto para los indios como después para con los grupos étnico-coloniales que surgieron con el mestizaje. La diversidad étnica fue el distintivo de los reales de minas, en donde predominaron los mulatos, mestizos y pardos; la población de indígenas se recuperó lentamente y para fines del siglo XVIII acudían a laborar en las minas como trabajadores naboríos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL Y SOUSA, José Fernando de, 1804. "Noticias geográficas, políticas y militares de Real Hacienda, agricultura, minería y artes de la Provincia de Guadalajara, Reyno de Nueva Galicia", México, AGN/Archivo Histórico de Hacienda, t. 197, exp. 1.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, 1990. *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo/CNCA (Los Noventa).
- BORAH, Woodrow, 1985. *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, FCE (Sección de Obras de Historia).
- BRADING, David A., 1975. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, FCE.

- CARMAGNANI, Marcelo, 1979. "Elementos característicos del sistema económico latinoamericano. Siglos XVI-XVIII", en *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE.
- , 1985. *Cedulario de Alonso de Zorita. 1574*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- ELHUYAR, Fausto de, 1979. *Indagaciones sobre la amonedación en la Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa (Colección Tlahuicole, núm. 3).
- FLORESCANO, Enrique, 1981. "La formación de los trabajadores en la época colonial, 1521-1750", en *La clase obrera en la historia de México*, México, Siglo XXI/IIS-UNAM.
- FLORES CLAIR, Eduardo, 1997. "Minería y población, Real del Monte. 1791-1865", en *Dimensión Antropológica*, México, año 4, vol. 11, septiembre/diciembre.
- GARCIA-ABASOLO, Antonio F., 1983. *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*, Sevilla, Sección Historia/Impreso en Artes Gráficas Padura.
- GERHARD, Peter, 1996. *La frontera norte de la Nueva España*, México, UNAM.
- GIBSON, Charles, 1964. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, 1977. *Repartimientos de indios en Nueva Galicia*, México, Museo Nacional de Historia/INAH (Serie Científica I).
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, Edgar Omar, 2000. *Economía y política de la agrominería en México. De la Colonia a la nación independiente*, México, INAH (Colección Científica 407).
- IBARRA, Antonio, 1993. "La minería local y el comercio colonial: el Real de San José de Aranjuez, 1801-1803", en *Estudios Jaliscienses II*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.
- ISLAS JIMÉNEZ, Celia, *El Real de Tlalpujahua. Aspectos de la minería novohispana*, obra inédita.
- KONETZKE, Richard, 1988. *América Latina. II. La época colonial*, México, Siglo XXI.
- LÁZARO DE ARREGUÍ, Domingo, 1980. *Descripción de la Nueva Galicia*, estudio preliminar de Francois Chevalier, Guadalajara, UNED/Gobierno de Jalisco.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, Pedro, 1984. *La población de Tepic, bajo la organización regional (1530-1821)*, Tepic, UAN.
- LÓPEZ ROSADO, Diego, 1973. *Curso de historia económica de México*, México, UNAM.
- MENDIETA, fray Jerónimo de, 1945. *Historia eclesiástica indiana*, Salvador Chávez Hayhoe (ed.), México.
- MENÉNDEZ VALDÉS, José, 1980. *Descripción y censo general de la intendencia de Guadalajara, 1789-1793*, Guadalajara, UNED/Gobierno de Jalisco.
- MENTZ, Brígida von, 1999. *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España. Esclavos aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglos XVI a XVIII*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la, 1966. *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia (Colección Histórica de Obras Facsimilares, 1).
- MOTA PADILLA, Matías de la, 1973. *Historia de Reino de Nueva Galicia en la América Septentrional*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Instituto Jalisciense de Antropología e Historia (Colección Histórica de Obras Facsimilares, 3).
- PALERM, Ángel, 1979. "Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para una discusión", en *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE.
- PARRY, John H., 1993. *La Audiencia de Nueva Galicia en el siglo XVI*, México, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor.
- PUGA, Vasco de, 1985. *Cedulario de la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México/Condumex.
- RUIZ MEDRANO, Ethelia, 1991. *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, México, Gobierno del Estado de Michoacán/El Colegio de Michoacán.

- SANTANA PAUCAR, Raúl Pedro, 1980. "Acumulación y especialización productiva en la minería colonial", en *Humanidades. Anuario, 1978-1980*, VI, México, Universidad Iberoamericana/Instituto de Investigaciones Humanísticas.
- SEMO, Enrique, 1976. *Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521-1763*, México, Era.
- SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, 1979. *Política indiana*, México, SPP.
- STANLEY, J. y Bárbara H. Stein, 1978. *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI.
- VELASCO ÁVILA, Cuauhtémoc, 1981. "Los trabajadores mineros de Nueva España 1750-1810", en *La clase obrera en la historia de México, de la Colonia al Imperio*, México, Siglo XXI/IIS-UNAM.
- ZAVALA, Silvio, 1944. *Ensayos sobre la colonización española en América*, Buenos Aires, Emecé.



# LA INMORTALIZACIÓN DEL CUERPO HUMANO

## DESPUÉS DE LA MUERTE

*Josefina Mansilla Lory\**  
*Carmen María Pijoan Aguadé\**

El hombre ha tenido diferentes actitudes ante la muerte y ante el cuerpo del difunto. La expresión de este comportamiento, a través de prácticas socioculturales como las costumbres funerarias, en poblaciones desaparecidas y actuales, nos habla del fenómeno humano y de sus historias.

Este texto trata de la momificación entre los antiguos habitantes del norte de México y de su contraste con el sistema de enterramiento mesoamericano, así como de los cambios o la permanencia de estas costumbres a partir de la conquista. Asimismo, se hace una breve referencia a diferentes tipos e intenciones de momificación en el mundo.

### ANTECEDENTES

El tratamiento del cuerpo en diferentes modalidades como entierro, cremación, exposición, depósito o preservación (momificación, embalsamamiento) supone concepciones socioculturales complejas. La separación de vivos y muertos abarca un sistema de pensamiento tan diverso como el hombre mismo. El cavar una sepultura, depositar al muerto en un lugar predeterminado y colocar allí determinadas ofrendas, manifiesta una creen-

cia en otra vida, postula un esbozo de religión, rituales, ceremonias, o bien, pone de manifiesto la permanencia de algún tipo de vínculo (ancestro-descendiente) entre los vivos y los muertos.

La inhumación deliberada de los muertos es una característica humana que se remonta a los neandertales del noroeste de Europa, con una antigüedad de entre 30 mil y 60 mil años, en la transición del paleolítico medio al superior, aunque existe debate de fechas aun anteriores (Parker, 1999:148-149).

El cuerpo no es solamente una entidad biológica, es un fenómeno sociocultural complejo, multicausal y multifacético que es transformado y resignificado por la acción de la naturaleza y/o por el hombre después de la muerte del individuo.

### MOMIFICACIÓN

La momificación se define en términos de una preservación de los tejidos blandos frente a la acción y al proceso enzimático de putrefacción *postmortem*. Puede darse por efectos ambientales (espontánea o natural) o como resultado de la intervención humana (antropogénica o artificial). La primera, más frecuente, ocurre generalmente por la rápida desecación corporal en desiertos o microambientes equiva-

\* Dirección de Antropología Física-INAH.

lentes. En cambio, la artificial comprende uno o varios procesos intencionales, como la evisceración y/o el embalsamamiento. Este último se define como un proceso derivado de la impregnación del cadáver con especies aromáticas y aceites con el fin de preservarlo de la putrefacción; ejemplo de ello, lo observado en las momias egipcias. Los métodos de preservar un cuerpo han variado, por ejemplo, a partir del siglo XVII adquieren cierto auge vinculado al deseo de conseguir disecciones anatómicas y, actualmente, y con otras significaciones, se puede solicitar la criogenización; así, durante la década de 1980, en Alemania, surgió la plastinación (reemplazo del agua tisular por polímeros y resina) con fines de enseñanza y exposición (Brier, 1998:144-146).

Entre la momificación natural y la antropogénica podemos ubicar tipos intermedios, como la momificación natural promovida intencionalmente con la acción humana: pensemos en cómo se reconoce el efecto momificador de un espacio o un ambiente determinado, por ejemplo, y la costumbre de buscar tal ambiente para enterrar y conseguir que los cuerpos se preserven.

Los mecanismos por medio de los cuales se consigue la momificación pueden ser los siguientes:

- Desecación (deshidratación).
- Efectos térmicos (congelamiento).
- Ahumado.
- Efectos químicos (metales pesados, sal, quelación, formación de adipocira, curtido, resinas y especies, cal, lejía).
- Condiciones anaeróbicas.
- Descarnamiento y posterior composición artesanal, reliquias.
- Embalsamamiento y/o evisceración.

La momificación es un fenómeno que podemos calificar de “globalizado”, en la medida en que ha sido referido desde épocas muy remotas; las momias egipcias son las más conocidas y abundantes, y las chinchorro parecen

ser hasta ahora las más antiguas, remontándose una momia de tipo natural hasta los 7000 a.C. y una intencional a los 5000 años a.C. Su presencia en tan distintos lugares, a través del tiempo, permite considerar a este fenómeno como emergente de diferentes fuentes ecológicas, socioculturales e ideológicas, así como de un deseo universal de permanencia (Aufderheide, 2003:142-144).

En cada cultura y en cada sociedad en donde se ha analizado el proceso de momificación, se ha visto que los objetivos son distintos y corresponden a diversas maneras de concebir la existencia y a una particular cosmovisión. La motivación para querer conservar un cuerpo se ha ligado al significado que se tiene de la muerte.

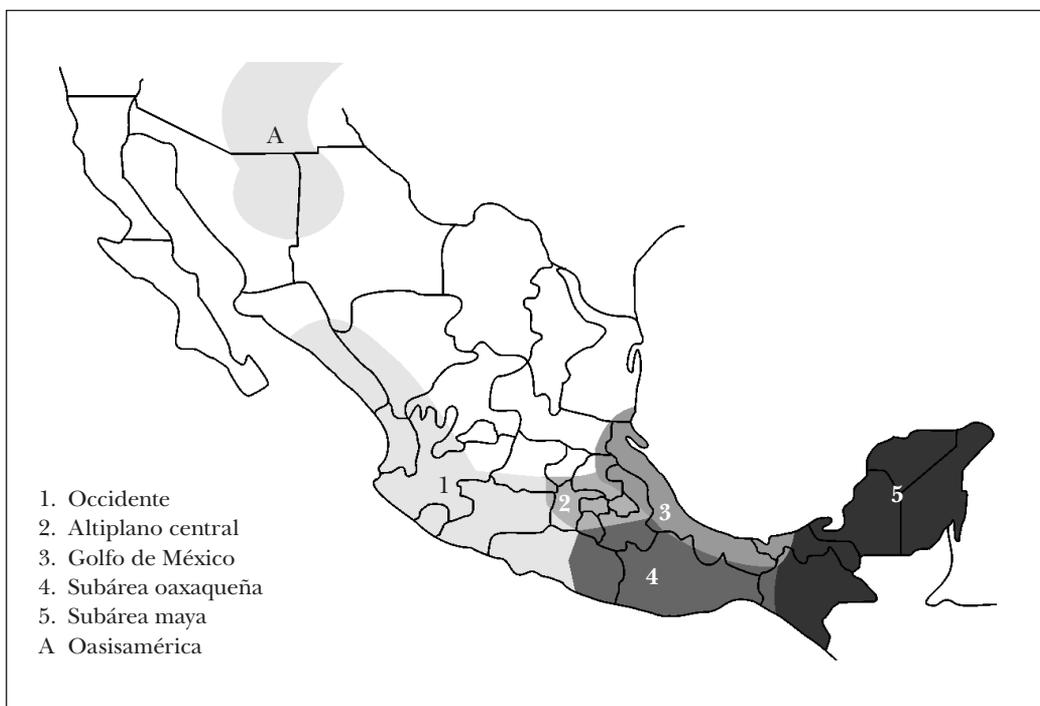
El propósito de la momificación es satisfacer alguna necesidad específica de los sobrevivientes que momificaron el cuerpo. Estas necesidades han variado a lo largo de la historia humana en todo el mundo. Pueden referirse desde a la consolidación del poder político hasta la necesidad de comunicarse con fuerzas sobrenaturales. Las analogías etnohistóricas, algunas veces, pueden ser útiles para inferir la posible motivación de ciertos grupos ya desaparecidos (Aufderheide, 2003: 40).

Algunos de estos propósitos pueden deducirse de los hallazgos arqueológicos; los datos así obtenidos pueden sugerir varias posibilidades, que se analizan bajo la lente de la información histórica y/o etnohistórica que se tiene. Sin embargo, en otros casos, la información disponible puede no permitir llegar a conclusiones.

#### EL SISTEMA FUNERARIO EN EL MÉXICO ANTIGUO

Los datos acerca de las costumbres funerarias se apoyan, por un lado, en fuentes escritas o códices y, por el otro, en los diversos hallazgos encontrados en exploraciones arqueológicas

FIGURA 1  
SUBÁREAS CULTURALES DE MESOAMÉRICA



que, cabe aclarar, en su mayoría han sido realizadas en los centros ceremoniales; sólo se cuenta con los datos de unos cuantos sitios habitacionales, lo cual limita las interpretaciones. A continuación se aborda de manera muy breve y general, el tema con el fin de tener una idea del mundo prehispánico.

**COSTUMBRES FUNERARIAS EN MESOAMÉRICA**  
Para el área cultural denominada Mesoamérica, López Austin (1997:15) cuando habla de la concepción del ciclo de vida-muerte del ser humano entre los pueblos nahuas del altiplano central de México en el posclásico tardío, explica:

[...] cada grupo humano tenía su propia “semilla”, un alma compartida por los miembros del mismo. La “semilla” o “corazón” de los hombres era un fragmento del “corazón” del dios patrono del grupo. Cada dios patro-

no había extraído de las profundidades de la tierra al pueblo que le había sido encomendado. Con una porción de su propio “corazón”, el patrono había entregado a su pueblo una etnia, una lengua, un oficio y la obligación de reconocerlo y adorarlo en una forma especial.

El “corazón” hacía semejantes a todos los miembros del grupo; pero no era ésta la única alma con que contaba cada individuo. Otras almas —entre ellas el tonalli o destino individual— le proporcionaban sus peculiaridades. El hombre era, así, un complejo idiosincrásico cuya integridad cesaba con la muerte. Ésta era la desagregación y dispersión de sus componentes. El individuo dejaba de existir como tal, y la principal de sus almas, el “corazón” o “semilla” viajaba a una de las regiones de los muertos.

Los hombres adquirirían, según este mismo autor (1997:15-16), en el Tlalolcan y en el Tona-

tiuh Ilhuícatl, la encomienda de colaborar con las fuerzas del agua o con las del sol. En el Mictlan, durante cuatro años recorrían un largo camino descendente, lleno de sucesivos tormentos hasta llegar al noveno piso del inframundo; es decir, hasta la destrucción absoluta de la individualidad. Al perderse el individuo, nos dice López Austin, quedaba puro y sólo el principio de la especie, el “corazón” o “semilla” esencial, que servía para dar origen a un futuro ser humano. La muerte, agrega este autor, era no sólo la consecuencia, sino la causa de la vida en una cosmovisión de naturaleza cíclica. Era la coherencia de un cosmos cuyos principios regían a todos los seres de la creación.

Así, vemos cómo en la cultura mesoamericana la muerte está relacionada con un nacimiento a otra vida. López Austin (1999:9) explica cómo esta otra vida no significa la persistencia de una identidad pasada, sino el reuso del principio esencial, del *teyolia*, de la “semilla” invisible.

Por otro lado, en otro texto de López Austin (1996:363), éste señala que las fuentes hablan frecuentemente al menos de cuatro sitios a los que se dirigían las almas de los muertos de los nahuas. Nos dice que eran el Mictlan (“lugar de la muerte”), para quienes fallecían de muerte común; el Tonatiuh Ilhuícatl o Cielo del Sol, para los caídos en combate, los sacrificados al sol y las muertas en primer parto; el Tlalocan, para los que fallecían por alguna causa relacionada con el agua, “muerte acuática”, y el Chichihualcauhco, para los muertos aún lactantes. Además, eran dos las formas de morir. Por una parte, estaba la muerte sin gloria, *tlalmiquiliztli*, que remitía a los hombres a la oscuridad y al frío del Mictlan. Por otra, la muerte en el ámbito de protección de un dios particular, que elegía a los seres humanos con los que integraría su ejército de ayudantes (López Austin, 1996:385).

De la Garza (1997:19) por su parte, argumenta que después de la muerte se realizaban las ceremonias funerarias, múltiples y comple-

jas. Entre los mayas, refiere, hubo varias formas de disposición del cadáver, el entierro (primario y secundario) y la cremación; además menciona una posible exposición y el abandono.

Según las fuentes, esta autora describe que antes de ser enterrado se amortajaba el cuerpo y se le colocaba una cuenta verde dentro de la boca, junto con maíz molido; el entierro se hacía dentro de las casas o detrás de ellas. Menciona también que junto a los señores —en grandes ollas tapadas con lajas— se depositaban sus joyas, plumas y otros adornos. De la cremación, nos dice que Landa la refiere a las clases altas, y que las cenizas, junto con cabellos y algunos huesos, eran colocadas en grandes vasijas que se enterraban bajo los templos o en las casas.

Entre los nahuas, la cremación era la costumbre más extendida según las fuentes escritas, pero en el altiplano central también hubo inhumación con ofrenda funeraria desde el periodo formativo (1800 a.C. a 200 d.C.) y ya existía la costumbre de enterrar bajo los pisos de las casas habitación. Este periodo se caracteriza por asentamientos aldeanos, aislados y de baja densidad demográfica. Se han encontrado esqueletos de un único individuo, por lo general en posición extendida, en fosas cavadas directamente en el suelo (Tlatilco), en cajas elaboradas con lajas o en tumbas con paredes de piedra y techos de lajas (Ticomán, Tlapacoya y El Arbolillo), entierros de varios individuos alrededor de un basamento circular (radiales en Cuicuilco). En el occidente de México se han hallado tumbas de tiro, con una o varias cámaras, como en El Opeño, en Michoacán. También desde esa época se enterraba a los difuntos en bultos mortuorios, es decir, en posición flexionada y envueltos con mantas o telas de algodón y petates a los cuales se les esparcía pigmento rojo, como se describe en las fuentes escritas (Romano 1974:91-92 y De la Garza, 1997:21-22). De este periodo, en la cueva del Gallo, en el estado de Morelos, se encontró el entierro de un infante junto al esqueleto de un perro envuelto en un petate.

El infante conserva restos de piel facial y cuero cabelludo, el perro presenta fusiones de vértebras, que muy probablemente le impedían una adecuada locomoción (estudio inédito de Mansilla y colaboradores).

Durante el periodo clásico (de 200 a 650 d.C.) se desarrollan los grandes centros ceremoniales como Teotihuacan, Monte Albán, Palenque y Cholula, son sociedades urbanas con grandes asentamientos y con un régimen teocrático. En estos sitios se han encontrado a la mayoría de los entierros directamente bajo los pisos de las habitaciones y patios, en general en posición sedente flexionada o decúbito dorsal y lateral flexionados. También se han descrito entierros de segmentos corporales, otros sin guardar su posición anatómica (secundarios) y algunos más cremados. A los difuntos se les colocaba alimentos, cerámica y objetos personales (López y cols., 1976; Romano, 1974:94-99 y De la Garza, 1997:22). En Monte Albán, en Oaxaca, se encontraron posiciones como las ya descritas, no obstante, la predominante fue la de decúbito dorsal extendida y algunos en esta postura, con la variante ventral. En el sitio se descubrieron tumbas edificadas con piedras y losas acompañadas de ricas ofrendas, en Huijazoo se encontró una tumba con una cámara y dos antecámaras. En Jaina, Campeche, se han encontrado inhumaciones directamente en el suelo y dentro de vasijas, la posición más frecuente fue la flexionada, ya sea sedente o en decúbito dorsal. Las construcciones funerarias en el área maya, es decir, los chultunes, cistas, fosas y cajas de piedra (sarcófago) como la del Templo de las Inscripciones, en Palenque, en donde se encontró el esqueleto de un personaje de alta jerarquía, con un rico ajuar funerario; dicho resto se hallaba en un sarcófago de piedra y asociado a él varios esqueletos que refieren como acompañantes; también en el Templo XIII de este mismo sitio, se encontró otro importante entierro, al que se le conoce como la Reina Roja (Romano, 1974:98 y González, 1994:58-61; Matos, 1999:14).

En Colima se encontraron sepulturas cavadas por debajo de la capa basáltica del subsuelo, conteniendo al esqueleto y objetos de cerámica, entre los que destacan los perros cebados, adornos personales y alimentos.

En Michoacán se acostumbró el entierro en yácatas construidas para tal fin, la posición de los esqueletos fue generalmente de decúbito dorsal extendido.

En Chametla, Sinaloa, predomina el depósito de los cuerpos en ollas con tapa con vasos miniatura y, ocasionalmente instrumentos musicales (Romano, 1974:98).

Durante el periodo posclásico (900-1521 d.C.), con la desaparición de los grandes centros del clásico se dan grandes movimientos migratorios, se presenta una marcada estratificación y aparecen los señoríos y Estados militaristas, en los que prevaleció la idea del dominio por medio de las armas; esta época se caracterizó también por un ritual muy elaborado, con orientación hacia el sacrificio humano, incrementado por guerras rituales.

En Cholula se hallaron en el interior de vasijas, de varias formas y tamaños, fragmentos óseos cremados, también se describe el predominio de entierros de todas las edades y ambos sexos en posición sedente, que guardaban una posición anatómica; la mayoría no tenía objetos asociados. Es de destacar el número de segmentos corporales encontrados que han sido atribuidos a personas sacrificadas (Alemán y cols., 2000). Entre los totonacos del actual estado de Veracruz, las tumbas tienen la forma de pequeños templos, como las de Quiahuiztlan. En Teopanzolco, Morelos; en el Templo Mayor de Tenochtitlan y en Tlatelolco, se han encontrado entierros rituales de hasta más de cien individuos (Matos, 1999:17).

En el área maya se encontró, dentro de una canasta, el cuerpo momificado de un infante en la cueva de La Garrafa, en Chiapas (véase la figura 2).

De los casos de saqueo se han estudiado los restos de un cuerpo semimomificado de un individuo adulto con deformación cefálica in-

tencial, procedente de una región que se extiende entre Oaxaca y Guerrero (Mansilla y Malvido, 2002) (véase la figura 3).



Figura 2. Momia infantil de la cueva de La Garrafa, Chiapas.

#### ALGUNAS COSTUMBRES FUNERARIAS EN EL NORTE DE MÉXICO

En esta región, fuera del área mesoamericana, existieron varios grupos con costumbres funerarias diferentes, cabe aclarar que esta parte del país no ha sido estudiada desde el punto de vista arqueológico con la misma intensidad ni extensión que el sur, y que tampoco se cuenta con la abundante información que brindan los códices, fuentes escritas, pictóricas y escultóricas que se tiene para Mesoamérica.

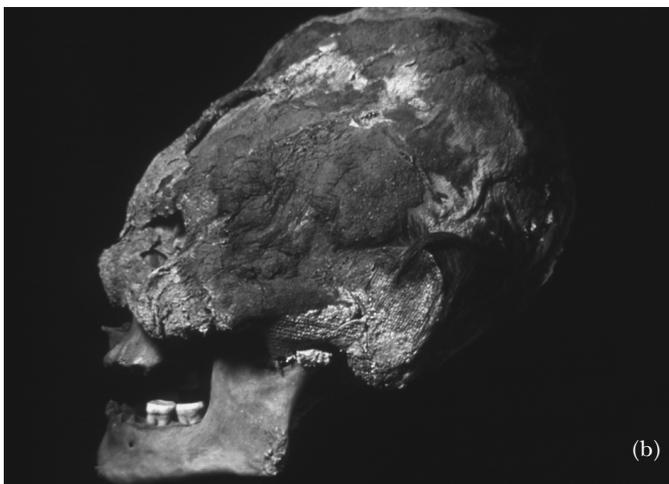
López Austin (1997:14) al tratar sobre la invasión de esta área cultural por pueblos septentrionales, nos dice que éstos tenían tales afinidades culturales con los mesoamericanos, que su presencia no produjo una profunda transformación religiosa.

El área cultural de Aridoamérica se caracteriza por grupos seminómadas dedicados principalmente a la recolección y caza, con agricultura incipiente estacional, con cestería, arco y flecha, textiles y sandalias; todo ello elaborado con materiales propios de la región, sin presencia de cerámica.

De las costumbres funerarias se han descrito innumerables esqueletos y cuerpos momificados y semimomificados, encontrados en cuevas mortuorias en los estados de Coahuila, Chihuahua, Sonora y Durango.



(a)



(b)

Figuras 3. Cráneo de la momia de la región entre Oaxaca y Guerrero.

La exploración arqueológica a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia que se llevó al cabo en la cueva mortuoria de la Candelaria, Coahuila, ha permitido una verosímil aproximación al conocimiento de la vida de estos grupos (Aveleyra, 1956 y Romano, 1956). Los estudios con radiocarbono 14 realizados a estos restos ubican su horizonte cronológico entre los años 1000 y 1400 d.C. (Aveleyra, 1964:125-30).

Para Aridoamérica, durante el periodo prehispánico, los ejemplos de momificación se han encontrado en cuevas mortuorias, donde el clima semidesértico y la composición del bulto funerario con textiles absorbentes permitieron la momificación por desecación natural.

En el caso de las cuevas mortuorias y abrigos rocosos que se localizan en las sierras del norte de México, el clima caliente y seco es favorable para la preservación orgánica, así como la preparación de la superficie sobre la que depositaron los fardos sobre el suelo de la cueva; por otro lado, como parte del rito funerario, los cuerpos eran envueltos intencionadamente en mantas tejidas con fibras vegetales absorbentes y/o en petates o pieles de animales, conformando bultos mortuorios atados que favorecen la rápida desecación tisular. Los órganos internos son los últimos en desecarse, lo que los hace susceptibles a la putrefacción y rara vez se conservan. Los difuntos eran colocados, por lo regular, en una posición sedente, fuertemente flexionada, con los brazos y rodillas sobre el tórax y la cabeza flexionada hacia delante, esta posición se conservó gracias a la sujeción del cadáver con las mantas, ataduras y petates del bulto.

De la colección de cuerpos momificados preservados en el acervo de la Dirección de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia, presentamos algunos de los datos más relevantes: once cuerpos pertenecen a individuos adultos, cinco de sexo femenino y seis son hombres; la mayoría provienen de la cueva de la Ventana, las hay

con posiciones sedentes, de decúbito lateral y dorsal flexionada, así como sedentes. Hay 25 cuerpos infantiles. La gran mayoría también proviene de cuevas. Estos cuerpos no cuentan, por el momento, con una cronología precisa, su ubicación por entidad federativa es la siguiente: cuatro de Durango, tres de Tamaulipas, tres de la cueva de la Ventana, dos de Chihuahua, dos de Candelaria, Coahuila, uno de Chiapas, uno de Sonora, uno de Zacatecas, uno de Morelos y ocho sin procedencia. En su mayoría (13/25) conservan restos del bulto mortuorio con el cual fueron preparados para su depósito, ya sea tejido vegetal de la manta o petate y dos de ellos con plumas en su envoltorio. La posición en que fueron colocados es de cinco sedentes, cinco de decúbito lateral flexionados y dos de decúbito dorsal flexionado. Los que conservan objetos personales son dos, cada uno con una pulsera y otro que además muestra restos de sandalias (Mansilla y cols., en preparación).

De la región de Cuatro Ciénegas, en Coahuila, recientemente se han estudiado (Mansilla y Malvido, 2002) dos bultos mortuorios de infantes (un feto cercano al momento de nacimiento y un infante menor a seis meses) semimomificados, producto de saqueo (véase la figura 4).

Por la evidencia presentada podemos decir que, en comparación con otras culturas, para algunos de estos grupos del norte de México los cuerpos de los infantes eran envueltos a las pocas horas de su fallecimiento y recibían un tratamiento mortuorio que pone de manifiesto un cuidado especial; un tiempo dedicado a su funeral y unos objetos particulares para cada pequeño. Eran considerados personas importantes a quienes debía prepararse para su bienestar después de la muerte, tenían un culto funerario complejo en donde se envolvía al cuerpo con piel, mantas tejidas con fibras vegetales, que en ocasiones cuentan con plumas y petates e hiladas de semillas con cuentas y conchas. A estos bultos se le sujetaba con cordeles de fibra vegetal y/o se cosía

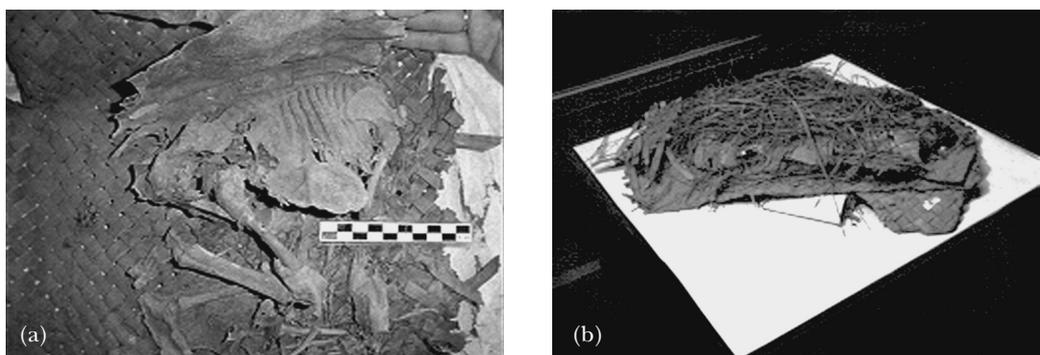


Figura 4. Bultos mortuorios infantiles de Cuatro Ciénegas, Coahuila.

el textil para colocarlo dentro de un petate que, generalmente, contenía además objetos personales como pulseras, sandalias y otros objetos, colocando a éste dentro de un abrigo rocoso o cueva.

También se encuentra entre este recuento, el cuerpo de dos fetos modernos a los cuales les fue practicada una autopsia.

Asimismo, existe la referencia de dos momias de Chihuahua que se encuentran en el Museo del Hombre, en San Diego, California. Se trata de una niña de un año y de una adolescente embarazada de unos 15 años con una cronología de 1040 a 1260 d.C. y que fueron estudiadas en Estados Unidos y permanecen en dicho museo.

#### COSTUMBRES FUNERARIAS EN LA NUEVA ESPAÑA

Con la conquista española se impuso la religión cristiana sobre los vencidos, se destruyeron las instituciones religiosas mesoamericanas; sin embargo, como dice López Austin (1999:22):

[...] la evangelización no fue total. Algunos de sus elementos constitutivos de la antigua religión [...] resistieron el embate de la dominación. Con ellos, los indígenas asimilaron el cristianismo a partir de sus propias estructuras culturales [...] No puede hablarse de una sola religión indígena colonial, pues las nuevas condiciones sociales y políticas divi-

dieron a los pueblos indígenas y los sometieron en muy distintos grados a la influencia europea. Pese a lo anterior, las distintas formas de pensamiento y culto indígenas mantienen muchas características comunes.

En general, los cambios implantados de inmediato por los españoles se dieron en la capital de la Nueva España y en otras ciudades españolas, donde la población que ejercía el poder era capaz de vigilar que se cumplieran. El resto del vasto territorio de la Nueva España fue paulatinamente poblado y los indígenas difícilmente congregados, se vieron menos sometidos al orden y a las costumbres españolas.

La conquista, como menciona Gibson (1983: 101-103), fue una empresa cristiana que perseguía destruir una civilización pagana. Los esfuerzos de los frailes en esta tarea implicaron la eliminación prácticamente inmediata de numerosos elementos no cristianos en la sociedad indígena, especialmente los templos paganos, los sacerdotes mexicas y los actos de sacrificios humanos. Los aspectos abiertos de la religión cristiana fueron los que la mentalidad indígena adoptó más fácilmente, tales como las grandes iglesias y los monumentales conventos, las ceremonias, las procesiones y las imágenes de los santos. La religión mexica había incluido prácticas semejantes a algunas del cristianismo, especialmente el matrimonio, la penitencia, el bautismo, la vigilia y las ofrendas. Pero en ningún caso, las semejanzas eran tan exactas como para permitir una sim-

ple transferencia sin matices y los diferentes contextos dentro de los cuales las prácticas semejantes funcionaban e invalidaban cualquier reconstrucción sintética en nombre del cristianismo. En general, dice Gibson (1983:106), los indígenas no abandonaron su visión politeísta. La idolatría y la superstición paganas persistían. Aun donde no se practicaba la propia idolatría, los ídolos eran subrepticamente apreciados, las fuentes y las colinas seguían siendo lugares de superstición y las deidades paganas eran recordadas.

McAlister (1984:176) resume la actitud adoptada por los indígenas afirmando que consistía en retener lo que podían de sus antiguas costumbres y creencias, seleccionar de las imposiciones aquellas que se podían amoldar a sus ideas reelaborándolas a su manera, rechazaron lo inaceptable con una resistencia pasiva.

León-Portilla (2001:25) señala la vasta documentación de testimonios sobre la persistencia de idolatrías y de las varias rebeliones; menciona cómo hasta hoy perduran numerosos elementos de la cultura prehispánica.

Por otra parte, Gibson (1983:119) menciona cómo el castigo y la fuerza fueron elementos importantes en la conversión de los indígenas.

Así, tenemos que en la Nueva España uno de los cambios que sufrieron las costumbres de los indígenas ya católicos fue el del rito mortuario, el cual consistía en enterrar a los difuntos en un nuevo espacio sagrado, las iglesias (Malvido, 1997:34). Esto se da bajo la vigilancia eclesiástica, sobre todo en las ciudades españolas; sin embargo, en las regiones alejadas del norte, en donde la población indígena estaba dispersa y se caracterizaba por su combatividad, continuaron con sus costumbres y persiste el depósito de muertos en cuevas. Existe la referencia de que todavía en 1723, en Nayarit, cuando morían sus señores se llevaba el cadáver a una cueva (Malvido, 1997:39).

En el nuevo espacio para ser enterrado, es decir, el suelo santificado podía propiciar la momificación, tal es el caso de determinadas criptas, como las que dan lugar a las momias

del ex convento del Carmen, en la ciudad de México, y las de la iglesia de Tlayacapan, Morelos, que por su clima cálido y seco y un suelo con alto contenido de sales minerales, en especial de nitratos, permitió la momificación de algunos cuerpos. Santa Elena, en Yucatán, y las de la ciudad de Guanajuato, de finales del siglo XIX, que por las características del suelo poroso, seco y con nitratos del cementerio municipal han permitido la momificación de los cuerpos (Oliveros, 1990, Márquez y González, 1985).

Cabe recordar que en el medioevo europeo temprano, los restos de tejido blando deshidratado o huesos de los santos, devenían en "reliquias" sagradas; según Parker (1999:80) transformaron a los despojos considerados comúnmente como impuros, en puros y con poder sagrado. Las reliquias eran tenidas como los mismos santos, que continuaban viviendo entre los hombres y eran fuentes inmediatas de poder sobrenatural para el bienestar y curación de los enfermos, su cercanía o su posesión era un medio de participar de su poder. Los huesos de los santos cobraron valor debido al poder taumatúrgico que se les atribuía y su habilidad de sustituir a la autoridad pública, proteger a la comunidad, determinar el estatus relativo de los individuos e iglesias y proveer prosperidad económica. Estas reliquias eran exhumadas, vendidas, intercambiadas como regalos y hasta robadas para lograr su poder sagrado. Tal llegó a ser su importancia y su valor simbólico que se abrió un campo al fraude y a la invención.

En la Nueva España, a falta de restos mortuarios de santos, Malvido (1997:35) explica cómo a mediados del siglo XVI comienza el traslado de reliquias y cómo llegaron las partes mutiladas de santos y beatos desconocidos.

Huesos múltiples, completos o astillados, brazos, manos, uñas, pies, piernas, cabello, cráneos enteros o partes de ellos, momificados o cubiertos de cera, cuerpos enteros y sus ropas formaron los tesoros eclesiásticos que se exhibían fuera el día de los fieles difuntos, y

se ofrecían, a cambio de la dulcía, indulgencias, desde plenarias hasta por horas, trocando el perdón de los pecados por dinero, en otro negocio lucrativo que propiciaron los restos humanos (Malvido, 1997:35).

Esta forma de inmortalización de los cuerpos, que involucra de alguna manera a la momificación, y que los católicos practicaron, cumple una finalidad ideológica y política, distinta a la de los ya expuestos en relación con los restos prehispánicos. Esta misma autora (Malvido, 1997:39) afirma que el tratamiento después de la muerte de los cuerpos valiosos por su virginidad, conducta ejemplar y cristiana, es con el fin de emplearlos como objetos mágico-religiosos entre los fieles. También los cuerpos de algunos virreyes y obispos fueron embalsamados en la Nueva España para ser trasladados y enterrados en España (Zarauz, 2000: 113-114).

El embalsamamiento temporal en el siglo XVIII fue practicado con el interés de exhibir los cuerpos de personas políticamente importantes antes de su entierro o por la necesidad de ganar tiempo para su traslado a otro lugar o permitir la reunión de los familiares para asistir al funeral (Aufderheide, 2003:67). En la Nueva España sucedió con algunos virreyes.

#### COMENTARIOS FINALES

De los datos arqueológicos en Mesoamérica, en todas las épocas, se han descrito una gran variedad de tipos de enterramientos, con posiciones y orientaciones distintas, de un individuo, partes corporales, así como varios sujetos de manera simultánea. Los hallazgos muestran que los cuerpos de los muertos fueron colocados de diversas maneras: acostados sobre la espalda o sobre un costado con las piernas estiradas o flexionadas; sentados con las rodillas cerca de la barbilla y los pies uno junto al otro o cruzados uno sobre el otro; en fosas directamente bajo el subsuelo de casas, patios

y templos; en cuevas o abrigos rocosos; altares, a los pies de escalinatas o muros de centros ceremoniales; dentro de urnas, vasijas, ollas, cajas de piedra, fosas, yácatas, depósitos de granos o agua en desuso (chultunes, formaciones trunco cónicas); cámaras funerarias en el interior de una pirámide (Palenque); cenotes; quemados y las cenizas con fragmentos de huesos colocados en ollas con o sin tapadera; se han encontrado con diversos objetos asociados (comida, objetos personales) o sin ellos, con perros u otros animales. Sólo se tiene referencia de un infante momificado en la cueva de la Garrafa, en Chiapas, en el área cultural maya; de otro en la cueva del Gallo, en Morelos, y un adulto de la región entre Oaxaca y Guerrero (véase la figura 5).

En Calakmul, Campeche (García y Schneider, 1996 y Gallegos, 2001) se han encontrado vestigios de fardos funerarios, de grandes personajes, en cámaras dentro de pirámides que permiten plantear la hipótesis de que se trata de un intento de preservación en un medio ambiente que, por el contrario, propicia la desintegración no sólo de los tejidos blandos, sino también del esqueleto (véase la figura 6).

En el área cultural de Aridoamérica las costumbres funerarias difieren, en resumen las características generales de estas inhumaciones son:

- Depositadas en cuevas mortuorias y abrigos rocosos.
- Generalmente en bultos mortuorios, con mantas y petates, y también con pieles de animales.
- Inhumación de todos los miembros del grupo.
- De todas las edades.
- Los cuerpos encontrados son de ambos sexos.
- Objetos asociados con insuficiente evidencia arqueológica para determinar estratificación social.
- Datos etnohistóricos reportan la continuidad de esta práctica hasta el siglo XIX.

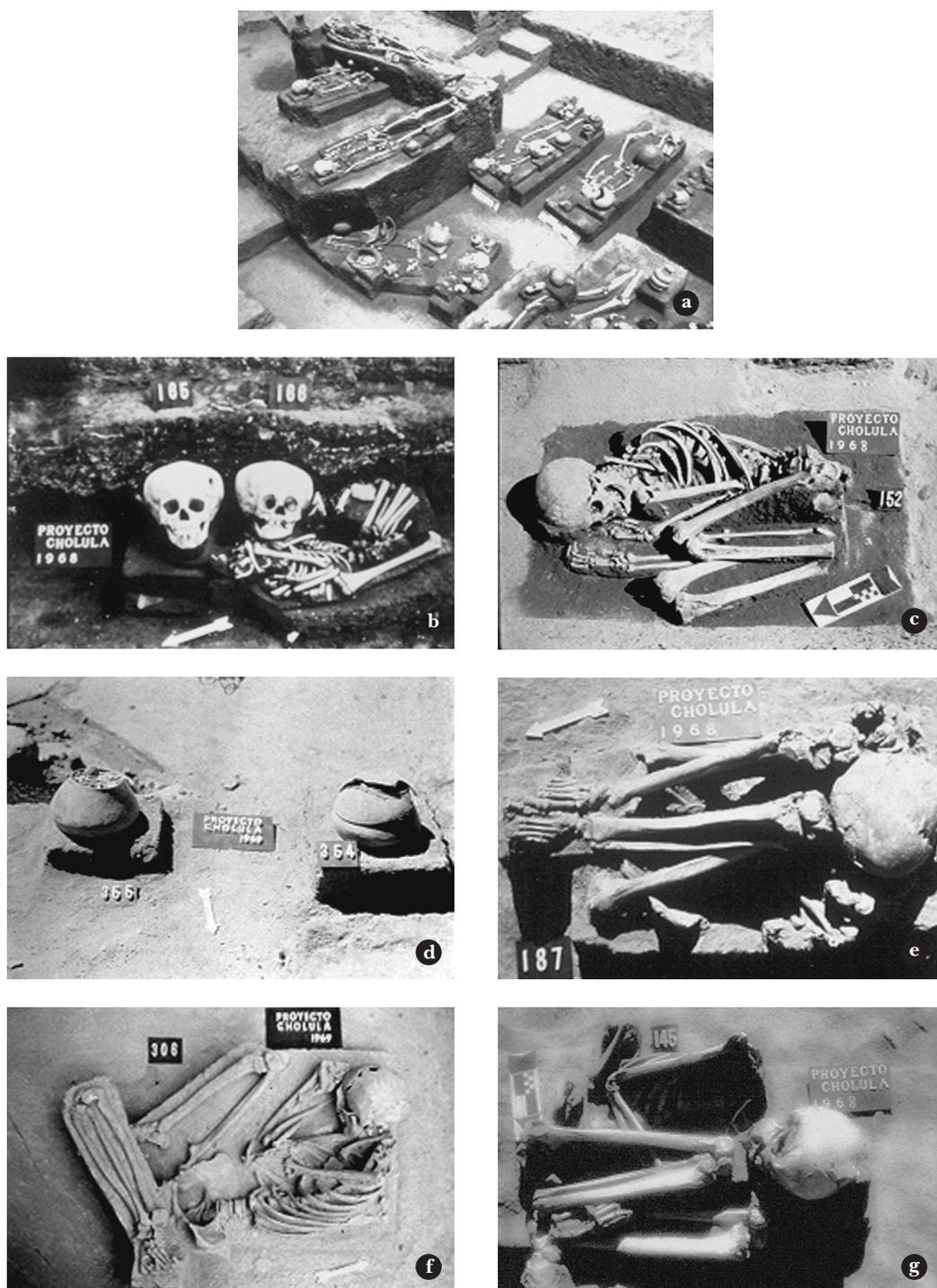


Figura 5. Diferentes ejemplos de entierros mesoamericanos.

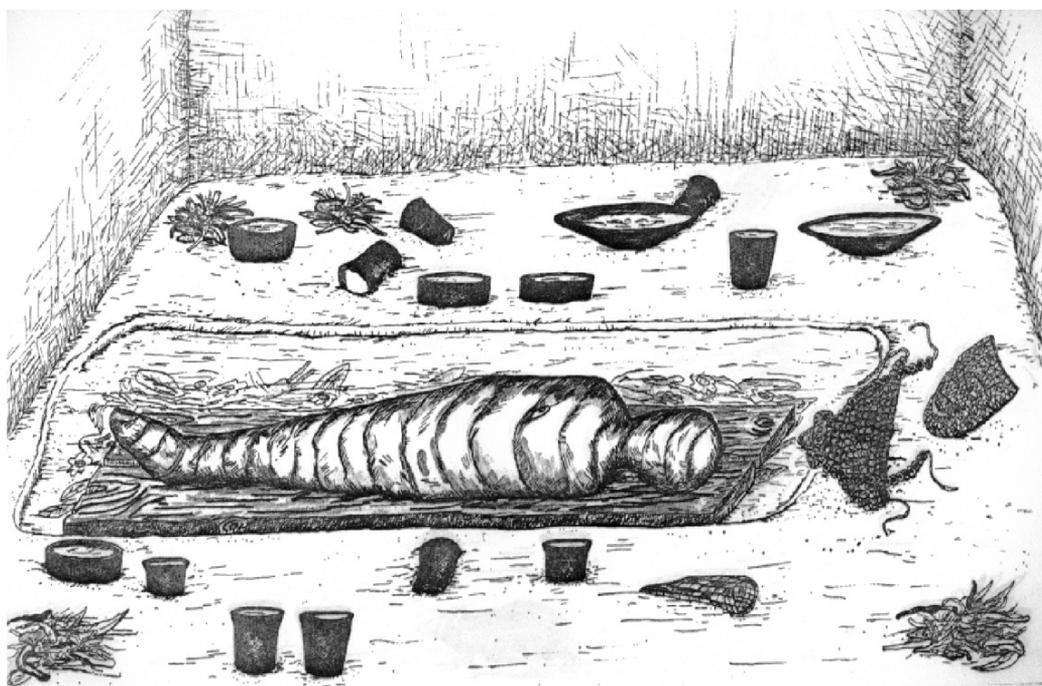


Figura 6. Reconstrucción hipotética del personaje encontrado en la tumba 1 de la estructura XV de Calakmul, Campeche.

- Datos paleopatológicos muestran rastros de una enfermedad infecciosa endémica (treponematosis) (Mansilla y Pijoan, 2005).

El propósito de la momificación en estas culturas prehispánicas, nos aventuramos a proponer, puede estar vinculada con su creencia en otra vida, como sucedía entre las sociedades de Mesoamérica.

Después de la llegada de los españoles, en la nueva sociedad novohispana, la religión prehispánica dejó de existir, como lo menciona López Austin, al terminar la autonomía indígena que la sustentaba. Se impuso la religión cristiana con una evangelización forzada incompleta, en donde se identificaron semejanzas y se sumaron dioses y costumbres indígenas y españoles, fue un periodo de imposiciones, contradicciones, desconcierto, incomprensión, rechazos, enfrentamientos, acomodamientos,

incorporaciones, sobre posiciones, combinaciones, cambios, asimilación, resistencia, adaptaciones, supervivencia y modificaciones entre conquistadores y conquistados. Así se logró, en general, una mezcla de tradiciones, de imágenes y ritos, así como una fusión de conceptos que da lugar a la formación de las religiones indígenas coloniales (López Austin, 1999:22, 103).

Es en el norte donde prevalecen las costumbres indígenas por más tiempo y siguen utilizando las mismas cuevas mortuorias; en el resto de la Nueva España, entre los indígenas, cambia el ritual después de la muerte, el lugar del entierro, la posición y el ajuar funerario. Son sólo los grandes personajes españoles y los santos, quienes son conservados para ser exhibidos, como es la costumbre dentro de la religión cristiana. Los demás ejemplos de momificación se dan en construcciones religiosas y cementerios. Estos casos son de tipo

natural y que ocurren gracias a la forma de entierro, como en el caso de criptas, con cal y en lugares propicios para la desecación.

En la “globalización”, inmortalizar a algunos privilegiados —ricos, distinguidos, poderosos, importantes, santos, encumbrados— fue una práctica que se mantiene para estar presentables ante la muchedumbre de adoradores y curiosos. En estos casos, la momificación se ha convertido en un símbolo de poder, de estatus y un ejemplo a seguir (Aufderheide, 2003: 159 y Pringle, 2001:294). En la actualidad, hay personajes, los poderosos que pueden costear su criogenización (congelamiento a menos de 196 grados centígrados) y acceder a este procedimiento en Estados Unidos (Brier, 1998: 34-35).

Otro propósito de momificación con exhibición lo constituyen los cuerpos automomificados de monjes budistas; se trata de una preparación deliberada antes de la muerte, con base en una alimentación cada vez menor y que excluye determinados granos, que a lo largo de dos a cuatro años conduce a la pérdida de grasa y músculo del organismo, así como una paulatina deshidratación, cuando logran un debilitamiento extremo se les retira paulatinamente la ingestión de agua hasta que mueren en estado caquético deshidratado. Esto lo practicaban con la creencia de lle-

gar a ser un “Buda”. En Japón se tiene a Zenkai Shōnin (1687), Chukai Shōnin (1755) y Enmyōkai Shōnin (1822) (Aufderheide, 2002:275) (véase la figura 7).

Con fines didácticos, ahora se cuenta con momias plastinadas en las que se reemplazan los líquidos tisulares con resinas y polímeros para su conservación (Brier, 1997:144) y las computarizadas. Actualmente se encuentran a la venta discos compactos que muestran imágenes digitalizadas de un hombre y de una mujer estadounidenses que donaron sus cuerpos a la ciencia. Se les tomaron tomografías axiales computarizadas y se congeló sus cuerpos a menos 90 grados centígrados bajo cero para ser cortados en secciones de un milímetro de grosor para el hombre y de un tercio de milímetro para la mujer. Con las fotografías y la tomografía de estas secciones se crearon las ciber-momias (el software cuesta aproximadamente 495 dólares).

En Mesoamérica las momias encontradas hasta la fecha son tres de tipo natural, dos de ellas encontradas en cuevas y la tercera de saqueo, por lo tanto no podemos concluir si hubo alguna intención de preservación. En cambio, los grupos del norte de México, por su ecosistema y costumbres funerarias, muy probablemente propiciaron la momificación natural de sus difuntos por su posible creencia



Figura 7. Dos ejemplos de momias japonesas.

en otra vida. Por otro lado, la momificación antropogénica que se practicó durante el virreinato y fechas posteriores, en el resto del país, obedece de manera general a que se le da una importancia mayor a la vida presente y se utilizan estos cuerpos momificados para su exhibición con ciertos fines específicos que satisfacían a los dirigentes.

#### ALGUNAS MOMIAS MODERNAS

Anotamos por último algunos ejemplos contemporáneos que permiten valorar los cambios de intención para la momificación.

La momia de María Eva Duarte de Perón es un magnífico ejemplo del poder que se puede transferir del cadáver de un líder al individuo o grupo que lo posee.

La momia de Vladimir Ilich Lenin, dirigente de la revolución bolchevique de 1917 (murió en 1924), permanece actualmente en su mausoleo de piedra en la Plaza Roja de Moscú, y representa un icono público, su mantenimiento actual incluye los servicios de 27 científicos y 33 técnicos.

La momia de Stalin, muerto en 1953, acompañó por nueve años a la de Lenin, pero fue removida en 1962 por cambios en la política soviética.

Ho Chi Minh (1969), el cantante Caruso (1921) y otros muchos, son ejemplo de cómo perdura el tratamiento mortuario de la momificación en el mundo actual (Aufderheide, 2003:159, 210-211; Pringle, 2001:286-288 y 294-295).

En México tenemos algunos ejemplos, como el de Maximiliano (1867), que fue embalsamado dos veces, y el del general Ignacio Zaragoza.

#### BIBLIOGRAFÍA

ALEMÁN, I.; C. Pijoan; M. Botella y J. Mansilla, 2000. "Evidencias de sacrificio humano en el México prehispánico. El entierro 205 de

Cholula (Puebla)", en *Investigaciones en biodiversidad humana, Memorias del XI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Biológica*, Santiago de Compostela, pp. 175-182.

AUFDERHEIDE, A., 2003. *The Scientific Study of Mummies*, Cambridge, Cambridge University Press.

AVELEYRA, L., 1964. Sobre dos fechas de radiocarbono 14 para la Cueva de la Candelaria, Coah.", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 1, pp. 125-130.

\_\_\_\_\_; M. Maldonado y P. Martínez del Río, 1956. "Cueva de la Candelaria", en *Memorias del INAH*, V, México, INAH.

BRIER, B., 1998. *The Encyclopedia of Mummies*, New York, Checkmark Books.

DE LA GARZA, M., 1997. "Ideas nahuas y mayas sobre la muerte", en Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coord.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, INAH/CEMCA (Colección Científica, 344), pp. 17-28.

GIBSON, Ch., 1983. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI.

GALLEGOS, M., 2001. *Las costumbres funerarias mayas durante el 300-900 d.n.e en las capitales regionales. Una interpretación a partir de los entierros de Calakmul, Campeche*, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche.

GARCÍA, V. y R Schneider, 1996. "El proceso de rescate, conservación, restauración y análisis como una fuente primaria de investigación antropológica: el caso de la tumba 1 de la estructura XV de Calakmul, Campeche", tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía.

GONZÁLEZ, A., 1994. "Trabajos recientes en Palenque", en *Arqueología Mexicana*, II (10), pp. 58-65.

LEÓN-PORTILLA, M., 2001. "La conquista de México", en *Arqueología Mexicana*, IX (51), pp. 20-27.

LÓPEZ, S.; Z. Lagunas y C. Serrano, 1976. *Enterramientos humanos de la zona arqueológica*

- de Cholula, Puebla*, México, INAH (Colección Científica, 44).
- LÓPEZ AUSTIN, A., 1996. *Cuerpo humano e ideología*, México, IIA-UNAM.
- \_\_\_\_\_, 1997. “De la racionalidad, de la vida y de la muerte”, en Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, INAH/CEMCA (Colección Científica, 344), pp. 13-16.
- \_\_\_\_\_, 1999. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, IIA-UNAM (Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua, 2).
- MALVIDO, E., 1997. “De la racionalidad, de la vida y de la muerte”, en Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, INAH/CEMCA (Colección Científica, 344), pp. 13-16.
- \_\_\_\_\_, 1999. “Misterios de la vida y de la muerte”, en *Arqueología Mexicana*, VII (40), pp. 4-10.
- MANSILLA, J. y E. Malvido, en prensa. “La guerra contra las momias en el siglo XX, el caso de la momia ‘extraterrestre’”, en *Memoorias del Congreso Internacional Salud-Enfermedad de la Prehistoria al siglo XXI*, México, Dirección de Estudios Históricos-INAH.
- \_\_\_\_\_, 2002. “Dos bultos funerarios infantiles del área de Cuatro Ciénegas, Coahuila”, ponencia presentada en VII Congreso Internacional Salud-Enfermedad de la Prehistoria al Siglo XXI, México, Dirección de Estudios Históricos-INAH.
- \_\_\_\_\_; C. Pineda y S. Fernández, s.f., *Estudio inédito sobre el infante de la Cueva del Gallo, Morelos*, s.l., s.e.
- \_\_\_\_\_; E. Malvido; Ilan Leboireiro y C. Pijoan, en preparación. *Catálogo de los restos momificados de la DAF-INAH*.
- \_\_\_\_\_, y C. Pijoan, 2005. “Treponematosi in Ancient Mexico”, en Mary Lucas Powell y Della Collins Cook (eds.), *The Myth of Syphilis. The Natural History of Treponematosi in North America*, 16, Ripley P. Bullen Series, Florida Museum of Natural History, Florida, University Press of Florida, pp. 368-385.
- MÁRQUEZ, L y N. González, 1985. *Las momias de la iglesia de Santa Elena, Yucatán*, México, INAH (Colección Científica, 142).
- MATOS, E., 1999. “Costumbres funerarias en Mesoamerica”, en *Arqueología Mexicana*, VII (40), pp. 11-17.
- MCALISTER, L., 1984. *Spain and Portugal in the New World 1492-1700*, Minnesota, Oxford University Press.
- MALVIDO, E., 1997. “Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana”, en Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, INAH (Colección Científica, 344), pp. 29-49.
- OLIVEROS, A., 1990. *Las momias de Tlayacapan*, México, INAH (Colección Divulgación).
- PARKER, M., 1999. *The Archaeology of Death and Burial*, London, Texas University Press.
- PRINGLE, H., 2001. *The Mummy Congress*, s.l., Theia Books.
- ROMANO, A., 1956. “Los restos óseos humanos de la Cueva de la Candelaria, Coah.”, tesis de maestría en Ciencias Antropológicas, México, ENAH.
- \_\_\_\_\_, 1974. “Sistema de enterramientos”, en Javier Romero (coord.), *Antropología física, época prehispánica*, México, INAH, pp. 83-112.
- ZARAUZ, H., 2000. *La fiesta de la muerte*, México, Conaculta.



# PLANTAS SAGRADAS DE TLÁLOC, DIOS DE LA LLUVIA

*Dora Sierra Carrillo\**

Tláloc... “señor de las verduras, las gomas y de las yerbas olorosas y virtuosas”.<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

Lluvias fertilizadoras, cosechas abundantes y alimentos suficientes constituyen el eje de la vida y la religiosidad de las sociedades campesinas. Los pueblos mesoamericanos basaron su existencia en la agricultura de temporal; a lo largo de los siglos su principal preocupación fue propiciar las precipitaciones pluviales a través de rituales, ofrendas, plegarias, sacrificios, cantos y danzas que ofrecían al dios del agua y de la fertilidad para equilibrar su poder creador y que sólo les enviara las lluvias benéficas, no las tempestades y granizadas destructoras de sus siembras.

El culto agrario se remonta a las primeras sociedades agrícolas organizadas en el preclásico tardío —hacia 300 a.C.—, cuando la personificación de Tláloc como patrono de la lluvia, de los truenos y relámpagos se hace presente. Pero es hasta el mundo clásico —100 a 900 d.C.— cuando se impone como deidad tradicional de los agricultores, con dominio sobre las aguas terrestres, del mar y del cielo, las nubes, los rayos y de toda la vegetación. A partir de entonces sus representaciones serán de las más numerosas en el mundo prehispánico.

La iconografía de Tláloc adquiere un patrón con determinados rasgos que se repetirá en todo el territorio mesoamericano; aun cuando, según la lengua o el idioma de cada pueblo, reciba un nombre diferente: los zapotecos lo llamaron Cocijo; los mayas Chac; fue conocido como Tajín entre los totonacos y Tzahui por los mixtecos; este dios se representará, generalmente, con rasgos de jaguar y de serpiente.

En la mayoría de los casos su rostro aparece cubierto por una máscara que porta una especie de anteojeras y bigotes que son estilizaciones de serpientes, cuyas colas se ubican en la parte posterior del rostro, formando las cejas; los cuerpos de los reptiles se entrelazan y dan forma a la nariz; el cuerpo de la serpiente, a cada lado del rostro, da una vuelta alrededor de los ojos. En algunas representaciones, en la boca de la máscara se encuentran las dos cabezas de perfil de estos reptiles y frente a frente, de manera que los colmillos forman la boca monstruosa del dios,<sup>2</sup> de la cual surge una gran lengua bífida como dos corrientes de agua que resalta el carácter serpentino de Tláloc.

El estrecho vínculo entre Tláloc y la agricultura permitió que su culto sobreviviera en-

\* Dirección de Etnohistoria-INAH.

<sup>1</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1969, I, p. 84.

<sup>2</sup> Alfonso Caso, *La religión de los aztecas*, México, SEP, 1945, p. 38.

tre la población mesoamericana, no obstante el ascenso y caída de culturas como la teotihuacana y la tolteca. En el Estado mexica su importancia se manifiesta al compartir en plan de igualdad con Huitzilopochtli, dios de la guerra, la cima del Templo Mayor de Tenochtitlan, donde se ubicaban dos recintos: en el lado sur, el templo rojo, el Coatépetl, dedicado al numen guerrero y al norte, el templo azul de Tláloc, el gran cerro divino llamado Tonacatépetl, lugar donde las deidades de la lluvia guardaban el maíz.

Con el propósito de penetrar en la compleja cosmovisión mesoamericana y conocer los atributos y poderes otorgados al dios de la lluvia, en este texto presentaré en primer lugar un acercamiento a Tláloc a través de la imagen que nos dejaron los conquistadores españoles; luego plantearé el análisis y la interpretación realizada por diversos estudiosos sobre su nombre.

En la descripción sobre las fiestas dedicadas a este dios y a sus ayudantes los *tlaloque*, destacaré la presencia de dos plantas que tuvieron un papel fundamental en sus cultos y rituales, el *yauhtli* y el *iztauhyatl*, así como la representación de la primera en códices y en los hallazgos de restos vegetales que contenían las ofrendas descubiertas en el Templo Mayor. Los mexicas dedicaron estas ofrendas a Tláloc como agradecimiento por las lluvias benéficas y las buenas cosechas obtenidas en esa época.

#### TLÁLOC Y LOS CRONISTAS DEL SIGLO XVI

Después de la conquista europea, en las descripciones que hicieron los primeros historiadores sobre el mundo indígena, ocupan un lugar primordial las que se refieren a los dioses, los rituales y las fiestas. En relación con Tláloc, Sahagún nos dice:

Vuestros antepasados adoraron y tuvieron por dios a un diablo que ellos llaman Tláloc

o Tlaloque Tlamacazqui. A este diablo con muchos otros sus compañeros llamados Tlaloque atribuían vuestros antepasados falsamente la lluvia, los truenos, rayos y granizo, y todas las cosas de mantenimiento que se crían sobre la tierra, diciendo que este diablo, con los demás de sus compañeros, lo criaban y le daba a los hombres para sustentar la vida.<sup>3</sup>

Por su parte Diego Durán lo menciona como:

Dios de las lluvias, truenos y relámpagos, reverenciado por todos los de la tierra en general, que quiere decir “camino debajo de la tierra” o “cueva larga” [...] adorábanle como dios de los aguaceros, rayos, truenos y relámpagos y de todo género de tempestades [...] La estatua del cual era de piedra labrada, de una efigie de un espantable monstruo; la cara muy fea a manera de sierpe, con unos colmillos muy grandes, muy encendida y colorada, a manera de un encendido fuego, con el cual denotaban el fuego de los rayos y relámpagos que del cielo echaba cuando enviaba las tempestades [...] tenía en la mano izquierda una bolsa de cuero, siempre llena de copal.<sup>4</sup>

En la *Relación de Texcoco* se dice que:

El ídolo llamado Tláloc es más antiguo en esta tierra, porque dicen que los mismos culhuaque le hallaron en esta tierra, y no haciendo caso de él los chichimecas, ellos le comenzaron a adorar y reverenciar por dios de las aguas [...] no saben dar razón por qué lo adoraban por dios de los temporales, más de que por algunas inteligencias hay sospechas que lo hicieron un género de gentes que

<sup>3</sup>Sahagún, *op. cit.*, I, p. 89.

<sup>4</sup>Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, México, Porrúa, 1984, II, pp. 81-83. Thelma Sullivan opina que el significado que Durán atribuye al nombre de Tláloc, se deriva de *tlalli*, tierra y *otli*, camino, de manera que la interpretación de “cueva larga”, puede haber sido una extensión de “camino bajo la tierra”. Véase Thelma Sullivan, “Tláloc: A New Etymological Interpretation of the God’s Name and what it Reveals of his Essence and Nature”, en *Actas del Cuadragésimo Congreso de Americanistas*, Roma, 1972, p. 213.

llamaron toltecas, que hubo antiguamente en esta tierra...<sup>5</sup>

Finalmente, es importante destacar que Tláloc también recibe otros nombres: Tetzauhpilli, el “príncipe prodigioso”, el que hace la transformación de la semilla en planta y del muerto en vivo, y Tlamacazqui, “el proveedor divino”, “el que dará algo”. Este término se refiere: *a*) el que dará lo necesario para la vida, lo que se aplica a los dioses, en especial a los de la lluvia, y *b*) el que ofrecerá servicio a los dioses, en este sentido se refiere a los ministros secundarios del culto.<sup>6</sup>

Sobre el nombre de Tláloc, Broda apunta una serie de etimologías: según Seler, Tláloc significa “el que hace brotar o germinar”. Estudiosos como Spence, Soustelle y Caso se adhieren a esta interpretación. Por su parte, Shultze-Jena propone su derivación de *tlaloo* (reflexivo), “correr, precipitarse sobre el viento, se enfurece”, como adjetivo sería “tempestuoso”; de este modo Tláloc significaría “el que se enfurece, el tempestuoso”. Leon-Portilla deriva el nombre de *tlal(li)* y *oc*, “que está en la tierra, que la fecunda”. Como podemos ver, todas estas etimologías se encuentran manifestando los dos aspectos del carácter del dios: uno como el dios de las lluvias benéficas que hacen crecer la vegetación y el otro como el dios de las tormentas y tempestades.<sup>7</sup>

Por su parte, Sullivan presenta un nuevo enfoque sobre el significado de Tláloc. Esta autora señala que desde el punto de vista estrictamente gramatical, el nombre del numen puede referirse al adjetivo *tlallo*, que significa “lleno de tierra”, “cubierto de tierra”, “hecho de tierra”. Así que *Tlalloc*, sería el que tiene calidad de tierra, el que está dotado o hecho de

tierra. Si se toma en cuenta que los nombres nahuas de los dioses son literal y figurativamente una descripción de la naturaleza, Tláloc aparece entonces como una deidad terrestre, siendo uno solo con la tierra. Sullivan opina que es posible que fuera el primer dios concebido con la dualidad tierra-agua y que su función como dios de la lluvia se hubiera desarrollado más tarde.<sup>8</sup>

### TLÁLLOC, LAS FIESTAS Y LOS RITUALES

En el calendario mesoamericano nueve de los 18 meses que lo formaban, estuvieron dedicados a las fiestas de los númenes relacionados con la lluvia y la agricultura, en cuyos rituales participaban una serie de elementos simbólicos como el hule, el copal, el papel, el tabaco y en especial destacan dos plantas: el *yauhtli* (pericón) y el *iztauhyatl* (estafiate)<sup>9</sup>, cuyo vínculo con el culto a Tláloc fue tan fuerte que incluso sobrevivió al impacto de la conquista, como lo registran algunos procesos que la Santa Inquisición instrumentó contra los indios que, en plena época colonial, seguían rindiendo culto a este dios en varias cuevas del centro de México.<sup>10</sup>

En el mundo mesoamericano, las formas más importantes de culto se manifestaron en las fiestas religiosas. Para los fines del presente trabajo sólo mencionaré aquéllas donde se describe el uso de estas dos hierbas sagradas.

<sup>8</sup>Sullivan, *op. cit.*, pp. 215-216.

<sup>9</sup>La investigación sobre las plantas consideradas sagradas por su asociación con Tláloc en las ceremonias de petición de lluvias y de celebración por su llegada, tiene como antecedente los trabajos realizados por Bernardo Ortiz de Montellano, véase “Las hierbas sagradas de Tláloc”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH-UNAM, 1980, y *Medicina, salud y nutrición aztecas*, 1980. El estudio histórico del *yauhtli* lo llevó a cabo Dora Sierra Carrillo, véase “El *yauhtli* o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágico-religiosa en el presente y en el pasado”, tesis, México, FFyL-UNAM, 2000.

<sup>10</sup>Sierra Carrillo, *op. cit.*, pp. 127-128.

<sup>5</sup>Juan Bautista Pomar, *Relación de Texcoco (siglo VII)*, México, Editorial Libros de México, 1975, pp. 14-15.

<sup>6</sup>Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1987, II, p. 408.

<sup>7</sup>Johana Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, 1971, p. 250.

La primera fiesta del año era llamada Atlcahualo y en ella se honraba a los dioses del agua o de la lluvia, a los llamados *tlaloque*, Sahagún menciona que como parte fundamental del ritual, en esta festividad se sacrificaban muchos niños en varios cerros: Cuauhtépetl, Yoaltépetl, Tepetzinco, Poyauhtla, Pantitlán, Cócotl y Yiauhqueme.<sup>11</sup> Aun cuando no se menciona el uso de plantas, es importante destacar que el nombre de dos cerros se vinculan en términos semióticos con el *yauhtli*: Yiauhqueme, significa “vestido de *yauhtli*”; uno de los *tlaloque* era conocido como Yauhqueme y portaba un gorro de papel pintado de color de *yauhtli*.<sup>12</sup> El otro cerro era Poyauhtla, que significa “junto a la niebla que parece humo”, Garibay señala que “toda montaña recargada de nieblas negras es un Poyauhtlan, y toda montaña es morada de Tláloc”.<sup>13</sup>

En el sexto mes se celebraba la fiesta de Etzalcualiztli, cuando ya las lluvias habían regado los campos y las milpas estaban crecidas; el sacerdote de Tláloc llevaba colgando en la mano derecha una bolsa de cuero adornada con caracoles, estaba llena de *yauhtli* en polvo, el cual esparcía sobre las esteras del templo del dios.<sup>14</sup> A la medianoche se hacía el sacrificio de los cautivos; las personas que asistían a este acto solían llevar la “yerba que llaman *iztauhyatl*”, algunas la apretaban en el puño o se la ponían en las orejas; otros abanicaban los rostros de sus hijos con esta planta para evitar que los gusanos se fueran a meter en sus ojos y les causarían enfermedades.<sup>15</sup>

La ceremonia del séptimo mes era llamada Tecuilhuitontli y se dedicaba a la deidad acuática Huixtocihuatl, diosa de la sal, quien portaba un bastón adornado con papeles goteados de hule y flores de papel llenas de copal (*cyau-*

*htli*?). Las mujeres que hacían la sal cantaban y bailaban en su honor, adornaban su cabeza con guirnaldas hechas “de aquella yerba que se llama *iztauhyatl*, que es casi como ajenojo de Castilla”.<sup>16</sup> Los espectadores de los sacrificios también llevaban *iztauhyatl* en las manos y unas flores amarillas llamadas *cempoalxóchitl*.<sup>17</sup>

Cuando descendían las aguas se hacía la celebración de Atemoztli, en el décimo sexto mes del año. Los ruidos de los truenos y de las lluvias en los montes eran interpretados por las gentes como la llegada de los *tlaloque*, entonces los sacerdotes echaban polvo de *yauhtli* sobre las brasas de sus incensarios en forma de grandes cucharas perforadas, con unas sonajas dentro que hacían sonar para atraer la lluvia, haciendo un rito especial.<sup>18</sup>

En la celebración de Opochtli, *tlaloque* patrón de los barqueros, las ofrendas que le hacían incluían *yauhtli*, tabaco y copal. Sahagún al hablar de los ministros que servían a los dioses, dice que el sacerdote Tzapotlateohuatzin se encargaba de proveer lo necesario para la fiesta de la diosa Tzapotlatenan: papel, copal, hule y “una yerba olorosa con que incensaban a los ídolos”.<sup>19</sup>

El uso de plantas en los rituales de las deidades acuáticas y otros númenes relacionados con la agricultura, es ampliamente descrito por los cronistas. En el caso del *iztauhyatl*, sólo se menciona como una de las hierbas que acompañaba a los participantes en algunos ritos; mientras que del *yauhtli* encontré mayores referencias como parte de los objetos de culto en el complejo ceremonial de las fiestas del crecimiento y la cosecha: sahumado en forma de incienso, para comunicarse con los dioses, como ofrenda para halagarlos y agradecerles los beneficios recibidos y usado como elemento protector de las fuerzas malignas, de las fuerzas frías del universo.

<sup>11</sup> Sahagún, *op. cit.*, I, p. 140.

<sup>12</sup> Miguel León-Portilla, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, IIH-UNAM, 1958, p. 131.

<sup>13</sup> Ángel María Garibay K., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, IIH-UNAM, 1995, p. 59.

<sup>14</sup> Sahagún, *op. cit.*, I, pp. 167-169.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 249.

La relevancia de esta planta se pone de manifiesto en una oración a Tláloc para obtener la lluvia; en esta petición se puede ver la estrecha relación entre un vegetal y un dios, esto sucede cuando la planta personifica la deidad:

Oh señor, oh nuestro dueño. Oh Tlamacazqui, Oh Xoxouhqui [oh verdísimo], Oh señor del Tlalocan, Oh señor del incienso [yiauhtli (personificado)], Oh señor del copal: en verdad, los dioses, los Tlamacazque, los señores del hule, los dioses del incienso [yiauhtli (personificados)], los señores del copal —nuestros señores— se han refugiado...<sup>20</sup>

Otro campo en el que se observa el vínculo de Tláloc con estas plantas, es el relacionado con las enfermedades. Entre los mexicas se tenía la creencia que algunas de éstas se asociaban con determinados dioses, según ellos, el incumplimiento de ciertos rituales se castigaba con enfermedades específicas. Así, por ejemplo, las causadas por el frío como la gota, la parálisis, la perlesía o el encogimiento de algún miembro y las que se producían en la piel como la lepra, las bubas y la sarna, eran enviadas por Tláloc; para protegerse y curarse de estos padecimientos usaban también las yerbas sagradas —el *yauhtli* y el *iztáuyahatl*—; en la cosmovisión indígena, ambas plantas cumplieron una doble función: la ritual y la terapéutica.

#### LAS REPRESENTACIONES DE TLÁLOC Y EL YAUHTLI EN LOS CÓDICES

Como ya lo mencioné, la figura de Tláloc es una de las más representadas en diversos materiales; cerámica, escultura, pintura mural y en códices. Por ahora me concretaré a las imágenes de este dios en los códices donde aparece con una planta que he identificado como la flor de *yauhtli*. Para el estudio iconográfico

me apoyé principalmente en los siguientes códices: *Mendocino*, *Matrícula de tributos*, *Magliabechi*, *Tudela*, *Borbónico* y *Telleriano-Remensis*.<sup>21</sup> En el análisis y la identificación de dicho vegetal tomé como referente la representación de la planta que aparece en los dos primeros códices como glifo de Yauhtepec, que representa al cerro del *yauhtli*, muy similar a la divisa que identifica a Yauhtécatl —uno de los dioses del pulque— en el *Magliabechi* y en el *Tudela*: un manojo o atado de hierbas rematado con puntos amarillos —aluden a las flores pequeñas de esta planta— sujeto con una cinta de papel, a veces es de un solo color o pintada con estrellas negras.

En varias imágenes de Tláloc que aparecen en el *Códice Magliabechi*, este numen porta en una de sus manos un bastón con flores amarillas. En el *Códice Telleriano-Remensis* se repiten en las figuras del dios de la lluvia las plantas verdes con puntos amarillos; incluso en una de ellas el dios lleva en la mano una serpiente con un ramo de flores amarillas en la parte superior. Otras deidades del complejo acuático se representan portando en sus atavíos manojos de hierba, muy parecidos a la iconografía del *yauhtli*.

Aun cuando algunos autores señalan que las plantas de estos bastones eran juncos, considero que más bien se trata de flores de *yauhtli*, una de las razones para suponer esto la proporcionan tres de las ofrendas dedicadas a Tláloc descubiertas en los recientes hallazgos en el Templo Mayor, donde se encontraron restos de este vegetal: la primera de ellas, la ofrenda X, estudiada por López Luján,<sup>22</sup> estaba dentro de un receptáculo que contenía una serie de objetos simbólicos entre los que se encontraban cuatro bolas de copal, cuatro de hule, una olla de Tláloc con semillas de chíca en su interior, algunas plantas como el maguey, el toloache y semillas de *yauhtli* dentro y fuera de la olla.

<sup>21</sup> Sierra Carrillo, *op. cit.*, pp. 88-96.

<sup>22</sup> López Luján, *Anthropologie religieuse du Temple Mayor*, Mexico, La Maison des Aigles, 1998.

<sup>20</sup> Ortiz de Montellano, *op. cit.*, p. 293 (traducción del autor).

La segunda ofrenda es la número 100, colocada en una caja rectangular, había en ella diferentes objetos: caracoles, restos óseos de animales, cuchillos de sílex, puntas de proyectil, máscaras de madera representando a Tláloc, bloques de copal y abundantes fibras vegetales, destacando la existencia de fragmentos de la flor de *yauhtli*.

Finalmente haré referencia a la ofrenda 102, descubierta por Álvaro Barrera. Es sumamente espectacular por los materiales encontrados y por la conservación de los mismos: papel, plumas, telas y abundantes restos vegetales, sobre todo ramos de flores completas de *yauhtli* y esculturas de Tláloc, una de las cuales porta un bastón que aún conserva restos de esta planta. Estas dos últimas ofrendas se descubrieron en el predio que ocupaba la Casa de las Ajaracas, frente al Templo Mayor de México-Tenochtitlan.

Por lo que se refiere a la representación iconográfica del *iztauhyatl*, aún no se ha podido realizar su plena identificación en los materiales documentales y arqueológicos. Es necesario llevar a cabo otros estudios que aporten nuevas luces al respecto.

## CONCLUSIONES

En la cosmovisión mesoamericana la dualidad tuvo un papel fundamental y se manifestó en todos los aspectos de la vida de dioses y de hombres. Tláloc como dios benévolo, como proveedor divino, podía favorecer la abundancia de las cosechas con lluvias adecuadas y oportunas; sin embargo, si se desataba su ira podía castigar a los hombres con terribles tempestades y granizadas que destruían las siembras provocando hambrunas, enfermedades y muerte. Tláloc y la tierra tenían una doble esencia, un doble poder, el de la vida y el de la muerte.

La estrecha asociación que existe entre el dios del agua y las plantas se debe, sin lugar a dudas, a su vital relación con el ciclo agrícola, a su naturaleza de dios proveedor de alimentos,

él es quien realiza el milagro de transformar la semilla en planta. Además, en la taxonomía prehispánica la flora era clasificada según la naturaleza fría o caliente de los vegetales; el *yauhtli*, por ejemplo, era de esencia caliente, su amarillo color representaba los rayos del sol y sus propiedades curativas se aplicaban para curar enfermedades relacionadas con el agua y con el rayo; las provocadas por los dioses acuáticos.

En sus fiestas y rituales se encuentran presentes los vegetales en forma de incienso; ornamentando los atavíos de los dioses del complejo lluvia-pulque, aromatizando los espacios sagrados y formando parte de sus ofrendas.

La mención especial que se hace en las fuentes documentales y en los tratados de herbolaria del *iztauhyatl* y del *yauhtli*, y la presencia de esta última en los códices y en los contextos arqueológicos mencionados, nos está hablando del poder y el profundo contenido simbólico que se les confirió a estas hierbas consideradas sagradas por compartir con Tláloc su propia esencia divina.

Esto me permitió constatar que las plantas no sólo son entidades biológicas, sino que tienen una fuerte carga cultural al adquirir cualidades y recibir atributos según el contexto ideológico donde se desarrollan.

## BIBLIOGRAFÍA

- BRODA, Johanna, 1971. "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, vol. 6, pp. 245-327.
- CASO, Alfonso, 1945. *La religión de los aztecas*, México, SEP (Biblioteca Enciclopedia Popular, 38).
- CÓDICE BORBÓNICO, 1991. *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, introducción explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes, España.

- Austria-México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck-u Verlagsanstalt/FCE.
- CÓDICE MAGLIABECHIANO, 1970. Graz-Austria, Faksimile Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Graz, Akademische Druck-u Verlagsanstalt (Códices Selecti, 23).
- CÓDICE MENDOCINO, 1979. *O Colección de Mendoza, Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford*, prefacio de Ernesto de la Torre, México, San Ángel Ediciones.
- CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS, 1964-1967. En Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Nuñez, México, SHCP, vol. II, pp. 151-338.
- CÓDICE TUDELA, 1980. Ed. facs., publicada con un estudio de José Tudela de la Orden, prólogo de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- DURÁN, Diego, 1984. *Historia de la Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, México, Porrúa.
- GARIBAY K., Ángel María, 1987. *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa.
- , 1995. *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, IIH-UNAM (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes, 2).
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, 1958. *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, IIH-UNAM.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, 1998. “Anthropologie religieuse du Templo Mayor, México. La Maison des Aigles”, tesis, París, Université de París, Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative.
- MATRÍCULA DE TRIBUTOS, 1968. Interpretación y notas José Corona Nuñez, México, SHCP.
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo, 1980. “Las hierbas de Tláloc”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH-UNAM, vol. XVI, pp. 287-314.
- , 1993. *Medicina, salud y nutrición aztecas*, México, Siglo XXI.
- POMAR, Juan Bautista, 1975. *Relación de Tezcoaco (siglo XVI)*, ed facs. de la de 1981, advertencia preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Libros de México (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 49).
- SAHAGÚN, Bernardino de, 1969. *Historia de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa), 4 vols.
- SIERRA CARRILLO, Dora, 2000. “El *yauhtli* o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágico-religiosa en el presente y en el pasado”, tesis, México, FFyL-UNAM.
- SULLIVAN, Thelma, 1972. “Tláloc: A New Etimological Interpretation of the God’s Name and what it Reveals of his Essence and Nature”, en *Actas del Cuadragésimo Congreso de Americanistas*, vol. II, Roma, pp. 213-219.



# EVOLUCIÓN CULTURAL PREHISPÁNICA DE LOS GRUPOS NÓMADAS EN SAN LUIS POTOSÍ, MÉXICO

Monika G. Tesch\*

Los grupos arqueológicos de nómadas y semisedentarios estudiados por nosotros en el transcurso de las diferentes temporadas de campo y gabinete durante la última década, se localizan hacia el sureste de la Gran Chichimeca y abarca, por lo tanto, una parte del México septentrional, cubriendo el área de estudio el centro y centro-norte del actual estado de San Luis Potosí, o sea, sobre el segundo escalón de la Sierra Madre Oriental. Sin embargo, queremos tomar en cuenta también algunos hallazgos hechos por colegas en lo que se denomina el Altiplano potosino, esto es, el tercer escalón de esta misma sierra, orientada prácticamente norte-sur.

*Geografía:* las áreas visitadas y habitadas por los grupos nómadas, que hemos estudiado, en la época prehispánica se encuentran principalmente sobre derrames de roca basáltica, que en ocasiones forman conglomerados con la roca caliza que generalmente los rodea y, frecuentemente, están interrumpidos por amplios llanos aluviales, por lo general salitrosos, de inundación temporal. La amplitud de las mesas formadas por los derrames basálticos oscila entre los 1000 y 1200 msnm; generalmente las laderas medias a altas cuentan con fuertes pendientes muy pedregosas y muchas veces de

difícil acceso. En la cima, los suelos al igual que en las laderas bajas y en los llanos intermedios son fértiles y presentan una vegetación muy variada y relativamente abundante.

*Clima:* al hallarse el territorio en estudio entre los 22° 00' N y los 22° 30' N es evidente que se trata de una zona de clima semiárido. Así, se ubica dentro de la estribación sureste del desierto de Chihuahua y no ha sufrido mayores cambios desde la época prehispánica; según infiere el biólogo Polaco (1997, información personal) a partir de la flora y fauna aún observable, aunque quizá su clima en aquel entonces haya sido un poco más húmedo y por lo tanto algo más benévolo para la vida humana.

Al encontrarnos dentro de las estribaciones sureñas del desierto de Chihuahua contamos con un clima seco de temperaturas extremas de gran variación entre el día y la noche.

Según Vivó (1964:191) el clima es semiárido, poco influido por los “nortes” de diciembre y enero y los vientos del este que alcanzan la región en verano, generalmente han dejado ya sus aguas antes de cruzar la Sierra Madre Oriental, así que no influyen mayormente sobre el clima en esta región, siendo la media anual de lluvias de 500 mm (Vivó, 1964:200) y correspondiendo a un tipo de clima BShw según Koepen.

La presencia del hombre actual ha provocado una mayor desertificación y como con-

\* Centro INAH San Luis Potosí.

secuencia de la proliferación del huizache de poca altura y de la gobernadora. El clima más benigno observado para la época prehispánica lo inferimos también a través de los vestigios culturales dejados por los antiguos pobladores en su constante paso por esta región y sus eventuales estadias de mayor o menor duración.

*Hidrología:* la región en estudio (véase el mapa de localización de campamentos al final del artículo) cuenta exclusivamente con arroyos intermitentes superficiales, algunos pocos de un buen cauce y sólo uno, el arroyo El Tomate, que en su cauce tiene partes en las cuales el nivel freático es lo suficientemente alto como para presentar encharcamientos de agua también en época de secas. Además se localizaron dos nacimientos de agua dulce y una laguna de agua salobre permanente; es probable que falte identificar alguna otra fuente más que haya existido, pero que hoy se ha secado a raíz de la sobreexplotación de los acuíferos debido a la irrigación de los actuales campos de cultivo intensivo.

*Vegetación:* mientras que la vegetación en los cerros calizos de la región es muy escasa, en las áreas de azolve se observan árboles de crecimiento medio y bajo, como mezquites (*Prosopis juliflora*), huizaches (*Acacia schaffneri*) y arbustos espinosos bajos. En las mesas producto de derrames volcánicos basálticos, por las mismas características de sus suelos, la vegetación es más rica. Se cuenta en estas mesas con una gran variedad de cactáceas, casi todas comestibles, entre las que se encuentra una gran variedad de nopales (*Opuntia, spp*), el garambullo (*Myrtillocactus geometrizans*) y el pitayo. Además, la región cuenta con algunas plantas utilizables en la manufactura de fibra y otras de uso medicinal.

Algunos valles, así como algunas planicies y llanos un poco más amplios, están poblados de mezquite, mientras que en el área que hemos denominado de comparación, o sea, al NNW, los bosques de mezquite son menos cerrados que los que crecen en y alrededor del Cerrito Colorado (véase el mapa). Nombramos

específicamente este tipo de vegetación por su implicación en el panorama cultural, puesto que en ellos se encuentran algunas dispersiones de lascas y algunas puntas de proyectil aisladas, dando la impresión del paso de los cazadores a través de estos bosques aunque sin detenerse por un espacio de tiempo prolongado.

En los llanos salitrosos, ocasionalmente, se cuenta con crecimiento de zacate y algunos árboles de crecimiento mayor como el *Enebro juniperus*, que puede haber formado antiguamente pequeños bosques (Polaco, 1997). Es importante hacer mención de que en los alrededores de los ojos de agua (manantiales) y de la laguna salada ubicada en las inmediaciones del Cerrito Colorado crece una especie de tule, que pudo haberse utilizado para la cestería y fabricación de cuerdas.

*Fauna:* la misma variedad y relativa abundancia de vegetación de la región en estudio presenta una gran diversidad en fauna silvestre que debió haber sido todavía más abundante en la época prehispánica. Se observó la presencia de venado y mamíferos pequeños como ardillas, ratas de campo, ratas canguro, ratas magueyeras, conejos, liebres, zorrillos, mapaches, coyotes y gato montés; igualmente es abundante la variedad de víboras, lagartijas y camaleones, así como ranas, tortugas y un sinnúmero de insectos y pájaros tanto de rapiña como cantores.

*Rasgos culturales:* para el momento de contacto con los europeos, nos encontramos justo al norte de las altas culturas, sedentarias, relacionadas con lo que se ha venido llamando Mesoamérica. Sin embargo, durante los últimos siglos antes de la llegada de los misioneros españoles, como veremos más adelante, entre los nómadas (cazadores-recolectores) y los sedentarios se observan interacciones de diversa índole.

Es conocido que el ser humano en un principio tuvo que estar en constante movimiento con objeto de encontrar alimento, iniciándose como recolector tanto de plantas como de

pequeños animales fáciles de atrapar, desarrollando posteriormente las herramientas adecuadas para dedicarse también a la caza de megafauna que, probablemente, fue la que lo guió hacia América por el estrecho de Bering. Se trataba en ese entonces de pequeños grupos de gente nómada cuyo avance seguramente fue sumamente lento.

En San Luis Potosí la evidencia más antigua de los cazadores de fauna pleistocénica la reportan los prehistoriadores Lorenzo y Mirambell en un manantial, actualmente seco, del rancho la Amapola, ubicado en el municipio de El Cedral, en el Altiplano potosino. Obtuvieron un fechamiento por carbono 14 de alrededor de 33 mil años para el artefacto (un raspador) más antiguo y 31 850 para un hogar delimitado por “tarsos de proboscídeo (Mirambell S., 1994: 177-208).

Aunque, aparte de estos hallazgos, en el estado se han encontrado varios restos de fauna fósil, ninguno de ellos mostró asociación alguna con actividad humana. Hace alrededor de 10 mil años se extinguió esta fauna, probablemente debido a causas climáticas.

Para el área estudiada, que se localiza en la zona media potosina, el hallazgo más antiguo consta de una punta de proyectil, tipo *plain-view* proveniente de una mesa localizada al sur del Cerro Alto, municipio de Cárdenas. Por análisis comparativos, este artefacto tiene una antigüedad máxima de unos 10 mil años. Sin embargo, se trata de una evidencia aislada que nos indica exclusivamente el paso del hombre, como cazador, por esta región durante esa época.

Al igual que en este caso, los demás vestigios tempranos de cazadores-recolectores son bastante escasos y difíciles de fechar, debido a que se trata de artefactos recuperados en superficie durante varias temporadas de recorrido intensivo de superficie, en terrenos que no presentan suficiente suelo y mucho menos estratigrafía para algún fechamiento diferente al comparativo, abarcando, por lo tanto, espacios y temporalidades sumamente amplios.

De esta manera, sin poner demasiado énfasis en los fechamientos sino en los aspectos culturales observados y relativos a los espacios recorridos por los seminómadas, sus preferencias y diferentes manifestaciones dentro de los ambientes naturales a los que tuvieron que enfrentarse y los cuales seguramente sus habitantes llegaron a conocer a la perfección para poder sobrevivir con tan pocos apoyos tecnológicos en un medio tan hostil.

Precisamente por la ausencia de trabajos relativos a los grupos nómadas que recorrieron el área semiárida de la zona media potosina, dentro del programa de investigaciones arqueológicas del Centro INAH San Luis Potosí, en general, y en específico dentro del Proyecto Arqueológico Alaquines-Obregón, se vienen realizando estudios de área orientados directamente al mayor conocimiento de los remanentes culturales que han dejado dichos pobladores prehispánicos en la región.

En un inicio se planteó un recorrido intensivo del área comprendida entre los poblados de Álvaro Obregón, Estación de Tablas y La Morita (Tesch, 1991-1996), localizando de esta manera campamentos mayores en los afloramientos basálticos asociados a campamentos menores, estancias y otros que hemos denominado “sitios de paso”, de pequeñas dimensiones, dispersos en la planicie, y lugares de descanso muy corto, localizados en espacios específicos; así como dos yacimientos de sílex o pedernal que representan las principales fuentes de materia prima para la elaboración de los artefactos.

Al observar la relación directa entre el microambiente en el cual se localizaron los campamentos mayores, esto es, en donde las condiciones que ofrecen una vegetación y una fauna suficiente y propicia para la supervivencia de grupos seminómadas, o sea, en donde existen suelos producto de la degradación de la roca volcánica (basáltica), se propuso para 1997 un estudio complementario con recorridos intensivos específicamente en los derrames volcánicos localizados al norte y al noroeste del área

inicial, obteniendo de esta manera un panorama más amplio respecto a las características relativas al comportamiento de los grupos nómadas en la región y referentes a algunas de sus preferencias en cuanto al medio ambiente y fuentes de abastecimiento alimentario.

De esta manera se registraron más de 40 sitios, entre estancias y campamentos mayores y áreas de actividad intensa, algunos de ellos con diversas subáreas, todos ellos correspondientes a cazadores-recolectores prehispánicos seminómadas.

Si tomamos como ejemplo el sitio Sábila, SL-1400 o A-400 (véase el mapa) se observa sobre la misma mesa que alberga el sitio un cambio de suelo y por tanto de vegetación que al mismo tiempo nos está marcando el límite natural del sitio debido a que coincide con la parte en donde se observa el contacto de los suelos, producto de la degradación de la roca volcánica con aquéllos de origen calizo; siendo en éste prácticamente nula la presencia de vestigios culturales. Igualmente la vegetación comestible allí es muy escasa en relación con la abundancia en todo el afloramiento volcánico, o sea, que el sitio se ubica precisamente en esta área, en donde crecen plantas comestibles como el pitayo, garambullo, sábila, algunos nopales, granjeno y bisbirinda, además de arbustos espinosos bajos, lo cual se repite como patrón general en todos los sitios de esta región. Con frecuencia encontramos árboles como huizaches y mezquites de poca altura y alguna palma (*Yucca spp.*) aislada, indicando el contacto de los dos tipos de suelo referidos arriba. En estos sitios se observa una gran cantidad de huellas y excretas de mamíferos, tales como venado, conejo, liebre y ocasionalmente de tlacuache, además de la gran gama de aves y reptiles, así como de insectos comestibles, lo cual nos permite inferir que los moradores de estos sitios también contaban con una buena dieta animal.

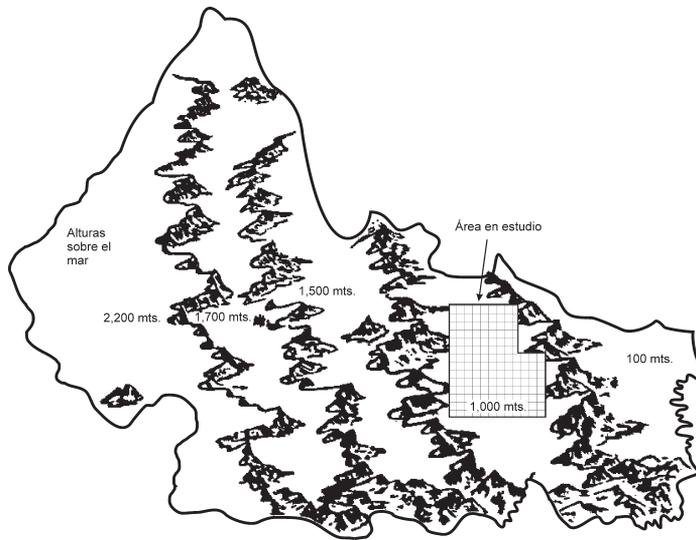
Entre las plantas que hemos mencionado en el párrafo anterior llama la atención la asociación constante de aquéllas como el garambu-

llo, el pitayo y el nopal con los campamentos mayores y las estancias localizadas tanto en el área originalmente recorrida, como en la de comparación pudiendo prácticamente orientar el enfoque del reconocimiento arqueológico hacia ese tipo de ecosistema.

Algunas pequeñas incursiones al Altiplano potosino nos plantean un patrón diferente en lo relativo al hábitat frecuentado por los grupos cazadores-recolectores. Mientras, en el área en estudio, como hemos dicho, se observa una clara preferencia por las mesas y laderas bajas de los afloramientos volcánicos basálticos, los sitios del Altiplano se encuentran aparentemente con mayor frecuencia en los bosques de palma yuca, que a su vez es una variante diferente a la existente en la región por nosotros estudiada; presentando ésta, en el Altiplano, varias flores en diferentes ramificaciones de la misma palma mientras que en el área estudiada sólo presenta una sola flor en un solo tronco, lo que hace pensar que se trata de dos hábitats que fueron recorridos por diferentes grupos con distintas prioridades alimentarias, por los mismos grupos pero durante épocas del año diferentes. Para corroborar cualquiera de las dos hipótesis será necesario realizar estudios en el Altiplano, el cual hasta el momento se encuentra muy poco investigado desde el punto de vista arqueológico.

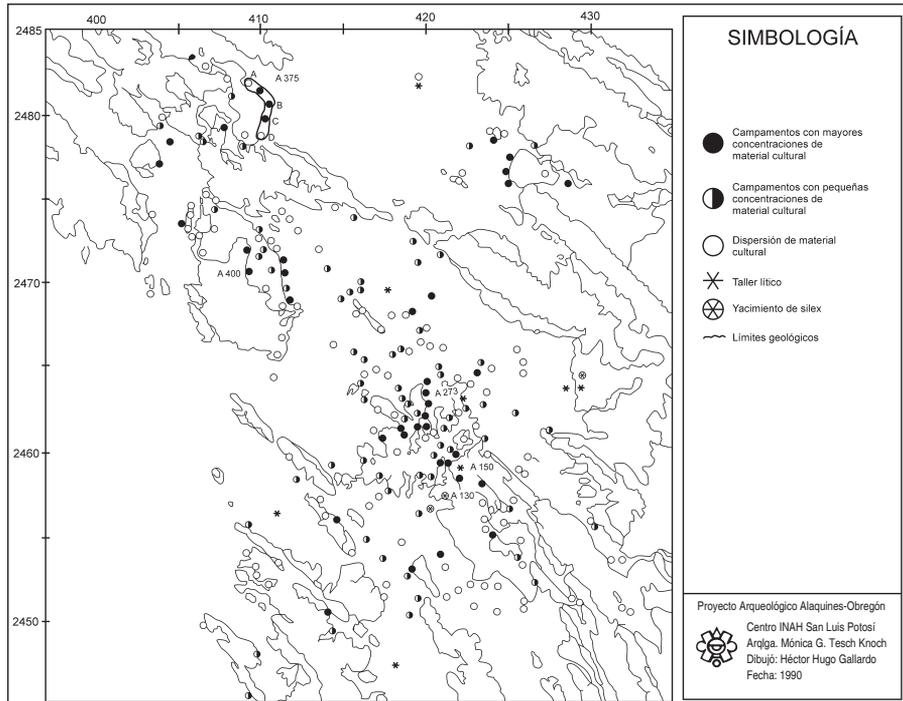
El área de cazadores-recolectores, a cuyo estudio está enfocado el Proyecto Arqueológico Alaquines de la Federación Alemana para la Investigación Científica (FAIC) (Tesch, 1988 y 1989) y Alaquines-Obregón INAH (Tesch, 1991-2001) colindan hacia el sur, entre los años 500 a 1000 d.C., con la cultura sedentaria de Río Verde, estudiada por el CEMCA en la década de 1970 (Michelet, 1996). En nuestros estudios hemos observado que durante la época mencionada hubo una intromisión más o menos intensa de las culturas sedentarias hacia las de los grupos cazadores-recolectores, observándose ciertos elementos cerámicos en la parte norteña mientras que en la del sur inclusive existe la presencia de pequeños sitios

ÁREA DE ESTUDIO DEL PROYECTO ALAQUINES-OBREGÓN



Sobre mapa de escalones del territorio del estado de San Luis Potosí (tomado de Octaviano Cabrera Ypiña 1962).

LOCALIZACIÓN DE SITIOS ARQUEOLÓGICOS MENCIONADOS EN EL TEXTO



correspondientes a la expansión de la cultura de Río Verde.

Dentro de los límites arriba descritos, se ubica uno de los mayores afloramientos volcánicos, el Cerrito Colorado en donde precisamente (debido a los suelos volcánicos) se cuenta con condiciones óptimas para la caza y la recolección gracias a la diversidad de frutos, hojas, tallos y raíces comestibles tanto por el hombre como por los animales, dando origen a una mayor cantidad de fauna propia para complementar la dieta vegetal (Tesch, 1997). Como ya mencionamos, este patrón se repite de manera similar en las mesas con derrames basálticos y en las laderas bajas de los mismos, objeto del estudio comparativo efectuado hacia el noroeste y nor-noreste de las áreas recorridas en las temporadas anteriores. Llama la atención en esta región la presencia frecuente de campamentos mayores que, al igual que El Cráter (SL 1273), ubicado en la ladera baja (norte) del Cerrito Colorado (Tesch 1996 y 2000) cuentan con una enorme cantidad de material cultural lítico, a veces, entremezclado con algunos elementos cerámicos, como ya se ha señalado.

Entre los sitios localizados en el área de comparación (reconocida en 1997) resalta la amplitud del sitio SL 1375 (véase el mapa) que se extiende por casi toda la ladera del cerro conocido como La Mesa y, por lo tanto, puede considerarse como aquél de mayores dimensiones dentro del área en estudio. En cuanto a la concentración de los materiales arqueológicos de superficie, su dispersión es prácticamente continua a lo largo de alrededor de dos kilómetros ocupando no sólo la ladera baja sino internándose unos 25-50 metros al llano. Sin embargo, debido a que se observa ocasionalmente cierta disminución en la concentración de los vestigios queda la duda en cuanto si se trata realmente de un solo sitio o de varios asentamientos, ya sea simultáneos o de ocupación progresiva. Lo que básicamente diferencia a este sitio es que se introduce también hacia las partes en donde aflora di-

rectamente la roca volcánica; característica que no se observó en los demás campamentos que más bien revelan una preferencia por las partes llanas cercanas a las laderas bajas y de estas mismas excluyendo la parte pedregosa de los derrames basálticos.

De los sitios anteriormente estudiados, fuera del área de comparación, El Cráter (SL 1273) es el campamento de mayores dimensiones y el único estudiado en cuanto a sus diversas áreas de actividad, perceptibles a través de los elementos culturales encontrados en superficie. Al igual que todos los demás, actualmente no cuenta con cuerpo de agua permanente alguno dentro del sitio, pero en este caso contamos con un arroyo de agua temporal que baja de sur a norte por el Cerrito Colorado cruzando el sitio, creando un área de inundación somera en la parte baja y dividiendo el área doméstica (oeste) de la de talleres líticos (este) (Tesch 1996 y 2000).

Por el momento, los estudios realizados en este campamento han revelado una división del trabajo en un área relativamente reducida, en donde quienes preparaban la materia prima se localizaban cerca de aquella, de talleres, en la periferia de los demás artesanos que producían los artefactos, lo cual parece indicar ya un cierto grado de sedentarismo, puesto que implica una permanencia durante un tiempo relativamente prolongado en el lugar. Este aspecto deberá ser corroborado en un futuro con estudios específicos en los demás asentamientos localizados.

Hasta ahora, lo característico en todos los campamentos mayores es que presentan una gran cantidad de material lítico como lascas de desecho de talla o utilizadas ya sea para cortar o raspar, o bien presentan un retoque para realizar una de estas actividades, y puntas de proyectil de una muy amplia gama de formas y tamaños; estos artefactos principalmente fueron elaborados en sílex o pedernal, algunas veces en jaspe u otros materiales que tenían a disposición; así por ejemplo, en el norte se hacen presentes artefactos en piedra arenisca,

los cuales, por la misma calidad de la materia prima, resultan ser más burdos y frágiles.

Existe entre las formas de puntas de proyectil sin pedúnculo varios ejemplares de elaboración muy burda que aparentan no estar terminados, sin embargo están prácticamente ausentes los objetos bien terminados que podrían haberse derivado de esta forma. Por otro lado, en el área de comparación la cantidad de núcleos en sílex es bastante escasa y su tamaño reducido, de lo cual deducimos que en esta área las fuentes de materia prima son de menor calidad o se encuentran más alejadas. De hecho no pudimos localizar ninguna, mientras que en el Cerrito Colorado se cuenta con un yacimiento bastante grande (SL 1150), muy cerca de los campamentos y estancias allí localizados.

A pesar de que no ha concluido el análisis tipológico de los artefactos, es evidente a través los diferentes grados de evolución tecnológica observados dentro de la gran variabilidad de los artefactos localizados, que los grupos nómadas que aparecen hace aproximadamente 10 mil años se continua hasta el momento del contacto con los primeros misioneros e incluso durante unos 100 años más; pudiéndose observar, a partir del auge de la cultura de Río Verde (500-1000 d.C. aproximadamente), que la industria lítica ya no aparece de manera aislada sino que se observa que las culturas nómadas tuvieron contacto con las sedentarias, infiriendo un probable intercambio de elementos culturales. Lo que se observa en el contexto arqueológico a partir de dicha época es la presencia, aunque en poca cantidad, de elementos cerámicos los cuales, una vez desaparecida la cultura de Río Verde, sobre todo más hacia el norte y oeste del área, son reemplazados por cerámicas provenientes del valle de San Luis (Braniff, 1975) y quizá de Guadalcázar y otras culturas de lo que hoy es Tamaulipas.

En la región recientemente recorrida, como área de comparación, puede adelantarse que en la mayoría de las mesas como Alta, Prieta,

del Infiernito, Juliana, El Sote y La Vejiga, las puntas de proyectil son elaboradas con una tecnología diferente y presentan una forma de pedúnculo distinta, respecto a aquéllas provenientes del Cerrito Colorado, indicándonos una diferencia ya sea temporal o cultural entre los grupos que habitaron dichos lugares y, por lo tanto, serán objeto de investigaciones posteriores.

También se observa en los campamentos mayores de esta parte noroeste de la región en estudio, que los asentamientos parecen ser de mayor duración en las últimas fases y con una evidente diferenciación en áreas de actividad doméstica y de trabajo específico, como lo es por ejemplo la preparación y elaboración de artefactos líticos; infiriendo la posibilidad de que ya se trate de grupos semisedentarios que pudieron haber aprovechado los amplios llanos frente a sus campamentos, que en muchos casos se localizan a pie de monte o en la parte baja de los cerros.

Vemos, pues, en esta área, una evolución de la población nómada completamente dependiente de los recursos naturales a través de la caza y recolección, pasando por una etapa cultural de seminomadismo y desarrollándose, muy probablemente, hacia el final, para conformar grupos (semi)sedentarios con una cultura basada ya en una incipiente agricultura.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BRANIFF, Beatriz, 1975. *La estratigrafía arqueológica de Villa de Reyes, San Luis Potosí, un sitio en la frontera de Mesoamérica*, México, INAH (Cuadernos de los Centros, núm. 17).
- MICHELET, Dominique, 1984. *Río Verde, San Luis Potosí (Mexique)*, México, CEMCA.
- , 1996. *Río Verde, San Luis Potosí*, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí/CEMCA.
- MIRAMBELL S., Lorena, 1994. "Los primeros pobladores del actual territorio mexicano", en L. Manzanilla y L. López Luján (coords.),

- Historia antigua de México*, vol. I, México, INAH/IIA-UNAM/Porrúa, pp. 177-208.
- TESCH K., Monika G., 1988. "Avances del Proyecto Arqueológico Alaquines", ponencia en el 46 Congreso Internacional de Americanistas, Ámsterdam.
- \_\_\_\_\_, 1989. "Avances del Proyecto Arqueológico Alaquines", en XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Mérida, en prensa.
- \_\_\_\_\_, 1991-1996. *Informes del Proyecto Arqueológico Alaquines-Obregón*, México, Archivo del Consejo de Arqueología del INAH.
- \_\_\_\_\_, 1997. *Informe del Proyecto Arqueológico Alaquines-Obregón fase VII*, México, Archivo del Consejo de Arqueología del INAH.
- \_\_\_\_\_, 2000. "Aridoamérica y su frontera sur: aspectos arqueológicos dentro de la zona media potosina", en *Nómadas y sedentarios en el norte de México, Homenaje a Beatriz Braniff*, México, IIA-IIIE-IIH-UNAM.
- VIVÓ ESCOTO, Jorge A., 1964. "Weather and Climate of México and Central America", vol. I, art. 6, p. 191, Tulane, Robert Wauchope, editor, *Handbook of Middle American Indians*.

# PROCESOS DE CAMBIOS CULTURALES: HUEXOTLA, UN CEMENTERIO INDÍGENA DEL SIGLO XVI Y EL TEMPLO DE SAN JERÓNIMO DE LA CAPITAL DE LA NUEVA ESPAÑA

*Josefina Mansilla Lory\**

Los cambios culturales que se dieron a partir del encuentro de dos mundos tan diferentes como el español y el mesoamericano son estremecedores. Algunos de ellos, para los indígenas, los provocó la imposición de una nueva religión y la experiencia de padecer nuevas enfermedades; para los conquistadores, fue el nuevo y diferente entorno y los modos de vida indígenas, tan distintos de los imperantes en la llamada metrópoli. Algunos de estos cambios se pueden descubrir por medio de un hecho biológico, como la muerte, y también con el análisis de las huellas que quedan impresas en los esqueletos o restos momificados, los cuales se pueden analizar siglos después. El fin de la vida, que involucra en el ser humano su modo de vida, creencias y ritos, inmersos en su cultura y sociedad, nos permite conocer mediante los vestigios arqueológicos, los cambios en los ritos funerarios.

La forma de disponer de los muertos entre los indígenas es una de las características del modo en que concibían el mundo, al hombre y su medio ambiente; sus cambios, por lo tanto, nos muestran las transformaciones que se estaban llevando al cabo a raíz de la conquista española. Asimismo, a través del estudio de diferentes huellas que quedan impresas en el esqueleto y que si se analizan dentro de su me-

dio ambiente, tanto físico como cultural, es posible reconocer cómo determinadas costumbres y/o sus cambios influyen en el bienestar del organismo humano, sobretodo si se encuentran diferencias con otros sectores de la misma sociedad o se contrastan con otra cultura.

Existen datos sobre la forma de inhumación en los centros urbanos rectores de la vida vi-reinal, pero del área rural los cronistas no hablan específicamente. En este trabajo contrastaremos los cambios observados en un cementerio indígena rural del siglo XVI con otro sitio de enterramiento, el interior de un templo, de la capital de la Nueva España, en donde se inhumaba a los fieles que contaban con recursos económicos y que pertenecieron a una parroquia de españoles.

El cambio en las prácticas rituales mortuorias se puso de manifiesto de forma inmediata después de la conquista, uno de los lugares en donde se han encontrado enterramientos humanos que datan del segundo tercio del siglo XVI es el cementerio de Huexotla, en el Estado de México (Mansilla y cols., 1992a). El sitio se localiza aproximadamente a 4.3 kilómetros al sureste de la ciudad de Tezcoco, a 2.6 kilómetros al noroeste del pueblo de Huexotla.

En la época prehispánica, según Parsons (1971), Huexotla era un sitio azteca tardío, con

\* Dirección de Antropología Física-INAH.

una población agrícola de asentamiento disperso, con un rango de entre 200 a 400 habitantes al momento del contacto. La cronología del sitio se determinó gracias a los objetos asociados a los entierros: una moneda que por las fechas de su manufactura y de su circulación precisan el periodo entre 1525 y 1600 (Pompa, 1976). Asimismo, los datos de Hipólito Vera (1981) indican que fue en 1525 cuando empezó la conversión de los indios en este lugar.

Huexotla y su jurisdicción correspondieron, en lo religioso, a la orden franciscana; el centro de Huexotla pasó a ser el sitio donde se construyó y asentó el control religioso político. El convento de San Luis Obispo tuvo bajo su control 13 pequeños templos de “visita”, una de ellas podría pertenecer al sitio que nos ocupa. Se sabe por las fuentes y los especialistas que estas construcciones del siglo XVI no eran permanentes, sino que podían corresponder a simples enramadas, tal y como comenzaron todas las edificaciones que más tarde fueron iglesias y conventos definitivos. No se encontraron restos de estructuras en ningún lado del cementerio, aunque se conoce que el terreno ha sido removido sistemáticamente, pues se trata de campos de experimentación de la Universidad Autónoma de Chapingo. Templo y cementerio constituyeron en México un solo ámbito, que permaneció así hasta la separación de la Iglesia del Estado en el siglo XIX. Existen reportes de que cuando los indígenas eran congregados se derrumbaban los templos, quedando sólo una cerca con una puerta con cerradura. Así, el cementerio de Huexotla pudo haber sido una simple enramada, una capilla abierta o una pequeña iglesia que fue derribada (Malvido y cols., 1986 y Mansilla y Pompa, 1992a).

La exploración arqueológica de este cementerio se remonta a 1974 y tuvo dos temporadas de campo, se trata de un enterramiento colectivo de 60 individuos indígenas, cuyas edades en el momento de la muerte varían desde infantes hasta adultos de ambos sexos. Estos

individuos fueron depositados sin ataúd y, en doce casos, de manera simultánea. La posición en la gran mayoría de ellos era de decúbito dorsal extendido (recostados sobre la espalda), sólo dos individuos fueron colocados en decúbito lateral, es decir, de lado. Los brazos estaban cruzados sobre el tórax y los tobillos, en general, uno sobre otro. La orientación que guardaban era con el cráneo hacia el oeste y los pies al este.

Dos de los entierros no corresponden a esta inhumación, aunque por sus objetos asociados (siete cuentas de madera torneada) se pueden fechar en el mismo periodo. Se trata de una mujer con un feto, encontrados casi en la superficie actual del terreno y no corresponden al momento en que estaba en uso el cementerio. Los otros 58 individuos se localizaron a profundidades que variaban entre 0.70 y 1.18 metros, que es el nivel del tepetate. El área explorada fue de 116 metros cuadrados.

El sistema funerario encontrado en este sitio corresponde a lo estipulado por la Iglesia católica en ese momento y que fue impuesto de manera inmediata. La disposición consistía en poner al muerto en posición devota; es decir, con las manos cruzadas sobre el pecho y las piernas extendidas paralelas entre sí, con la variante de tobillos cruzados, en imitación al Cristo crucificado (Koch, 1983). Respecto a la posición de los brazos, los hombres los tienen cruzados sobre el torso y las mujeres sobre la pelvis. En la postura de las piernas se observó, como en otros entierros de la época virreinal, que era el tobillo derecho el que por lo general, estaba cruzado sobre el izquierdo.

En cuanto a la orientación de los entierros, en la práctica tradicional cristiana se sabe que, en general, consistía en situar la cabeza hacia el oeste, de tal manera que el difunto mirara al sol naciente en el este, donde se piensa que Cristo aparecerá en la resurrección, tal es el caso en este lugar.

Este cementerio presenta las siguientes características en cuanto a la ubicación de los muertos:

- Existe un patrón de enterramiento de hombre-mujer, en el que al hombre se colocaba al sur y a la mujer a su lado derecho (al norte), y dónde la cabeza de la mujer quedaba en un plano inferior a nivel del torso del hombre; así se encontraron tres casos.
- Otro patrón encontrado es el de un individuo adulto junto con un infante; se encontraron cuatro casos de hombres y cuatro de mujeres y un caso en donde el infante se encuentra en medio de un hombre y una mujer. La colocación de los infantes varía, tres estaban sobre las piernas del adulto y los demás del lado derecho.
- Existe una zona en la que parecen predominar los hombres (noroeste) y en otra las mujeres (sureste).
- Según la edad de muerte de los 58 sujetos, a 17 se les asignó como infantes (29.5 por ciento), a tres como adolescentes (cinco por ciento) y a 38 como adultos (65.5 por ciento), y de éstos, 19 fueron asignados como hombres y 18 como mujeres, el resto no pudo ser identificado por estar en tan malas condiciones de conservación, que no permitieron su valoración.

Con el fin de conocer la filiación étnica de estos individuos se estudió la morfología dental y se comparó con una muestra prehispánica, llegando a la conclusión de que se trata de población indígena (Pompa, 1990). Se encontró, además, una mujer de entre 21 y 35 años que muestra deformación cefálica intencional del tipo tabular erecta, hecho que muestra que esta práctica se seguía practicando al momento del contacto, antes de su probable prohibición.

Encontramos un individuo con una medalla franciscana y una cuenta de vidrio verde, que suponemos podría ser el fiscal o alguacil ayudante del misionero o fraile que debía enseñar la doctrina, llevar la cuenta de la pobla-

ción y asistir a los moribundos. Ricard (1947) menciona que este tipo de ayudante debía tener vara, y es posible que la haya tenido, ya que el antebrazo derecho estaba colocado en posición erguida con respecto al brazo, formando un ángulo recto con éste; de entre todos los esqueletos es el único en esta sorprendente postura. Además, este individuo es el único dentro de este conjunto que fue enterrado con una medalla. Se encontraron dos monedas de un real de plata de las primeras troqueladas en la Nueva España, asociadas a un hombre y una mujer inhumados uno junto al otro; los mismos que tenían entre ellos a un niño. En la mujer la moneda se ubicaba entre las falanges de las manos. Este entierro múltiple quizás pueda tratarse de un grupo padre-madre-hijo. La presencia de las monedas puede atribuirse a que se trataba de los caciques del lugar, ya que en esa época la posesión de monedas no era común entre indígenas y el enterrarlos con ellas tenía un significado ritual, según refieren Ariès (1983) y Vincent (1980); por ello, pueden considerarse elementos simbólicos del poder económico y político, supliendo en este caso, la ofrenda prehispánica.

Existe un posible espacio vacío cuyas dimensiones son de 1.50 metros de largo por uno de ancho; en él se supone la existencia de una enramada y un pasillo de acceso, de un metro aproximadamente, que sería lo que Kubler reconoce como capilla abierta o “iglesia provisional del tipo b”, o sea, aquella que no brindaba albergue a la congregación sino que “ofrecía la debida protección a la eucaristía durante la misa, tras muros abiertos...” (Kubler, 1982:368). Otra posibilidad es que sí haya habido una construcción y que por destrucción intencional o por el paso del tiempo, no hayan quedado rastros de ella. La orientación del altar sería hacia el oriente, en espera de la resurrección de Cristo. El hombre adulto dueño de la medalla, al que se le ha denominado fiscal o alguacil, ayudante del misionero o fraile, quedó ubicado con la cabeza contigua al denominado altar.

Después de trazar los ejes y los límites imaginarios del campo santo, se encontraron nuevos datos sobre esta sociedad. Cuatro entierros estaban fuera de su perímetro; se trata de una mujer y tres niños, fenómeno que puede ser explicado si se toma en cuenta que existen reportes de que, en las inmediaciones del terreno sagrado, se enterraba clandestinamente a los infieles e idólatras, a los no bautizados, a los pecadores nefandos y a todos aquéllos sobre los que había duda de si estaban o no bautizados.

Se trata de un cementerio rural, de uso común, que se estableció poco después de la conquista y fue producto de un asentamiento pequeño, relativamente distante de su cabecera, cuyas tierras tal vez formaban un rancho o hacienda con cementerio; que por otra parte, fue utilizado por un corto periodo. Sólo existe referencia de otro cementerio similar en el área de Teotihuacan (Charlton, 1970). Los cambios culturales que encontramos a través del sistema funerario utilizado en este cementerio son: imposición inmediata del ritual cristiano, que se observa en la posición en que fueron enterrados estos individuos, y que difiere de la prehispánica no sólo en la disposición del cuerpo sino en la ausencia de objetos de cerámica, adornos u otro tipo de utensilios personales, aunque es posible que las monedas y la medalla que sí fueron permitidas, pudieran sustituir, de alguna manera, el significado cultural para el tránsito hacia el otro mundo, aunque para los españoles tuvieran otra connotación.

En cuanto a las huellas de lesiones encontradas en el esqueleto y que pudieran indicar algún cambio en sus condiciones de salud/enfermedad, sólo su escasa prevalencia y la posición de los entierros permitió establecer que, en doce casos, la inhumación de dos o más individuos fue simultánea. Con estos datos, resulta aventurado decir que, en general, gozaron de una buena condición de salud durante el transcurso de sus vidas y que, probablemente, fueron las epidemias de enfermedades no conocidas para los indígenas —para las cuales

sus organismos no contaban con defensas—, las que causaron estas muertes múltiples simultáneas y que, se sabe, fueron la causa principal de la drástica reducción de la población indígena después de los años de conquista.

#### ENTIERROS DEL INTERIOR DEL TEMPLO DE SAN JERÓNIMO

Los entierros del interior del templo de San Jerónimo, ubicado en la capital de la Nueva España, y de una época posterior (siglos XVII y XVIII) da cuenta de otra serie de cambios (Mansilla, 1997, Mansilla y cols., 1992b, Mansilla y cols., 1994, Carrasco, 1990 y Juárez, 1989).

La segregación entre indios y españoles que existió después de la conquista, se evidenció en todos los ámbitos. Se establecieron gobiernos diferentes y ordenamientos legales distintos, las actividades económicas también fueron divididas. Así, la construcción de la ciudad española, capital de la Nueva España, sobre la antigua ciudad indígena, ordenando su espacio a partir de una plaza de donde se organizaron las calles de manera regular en una retícula, cambió radicalmente la fisonomía del lugar e hizo evidente el contraste con los asentamientos indígenas. Los españoles bautizaron a la parte central como “ciudad”, misma que fue la que ocuparon, y al espacio de los indios, que quedaron en la periferia, se le llamó “pueblos de indios”, “parcialidades” o “barrios indígenas”. Estos barrios no respondían al trazo de cuadradas formando ángulos rectos, es decir, la ciudad india tenía una disposición irregular. La prohibición de convivencia espacial entre los dos grupos de habitantes, en la práctica no duró mucho tiempo, ya que para el siglo XVII existen datos de indios que vivían dentro de la traza de la ciudad española. No obstante, la organización social se ve reflejada en esta división y lo mismo sucede con los distintos tipos de parroquias: las que se encontraban dentro de la traza eran de españoles y las de las afueras

correspondían a los pueblos indios, dedicadas al culto de la población aborigen. Los libros de registro parroquial también están separados según se trataran de españoles, castas, pobres e indígenas. El largo proceso de mestizaje que se dio durante los años virreinales convirtió a la ciudad en un lugar con gran heterogeneidad de su población; sin embargo, la segregación continuó en algunos casos y se manifiesta por la restricción del acceso de indios y castas a determinados espacios públicos (Aguirre, 1992 y Cruz, 1992:212-213).

Una parroquia de españoles, como a la que perteneció el templo de San Jerónimo, administraba los sacramentos y demás servicios religiosos a españoles, criollos, negros, mestizos y castas del vecindario, que estaba a cargo del clero secular, y que no tenía jurisdicción alguna sobre la población indígena de la ciudad (Pescador, 1992).

Así, el templo del ex convento de San Jerónimo fue construido dentro de la traza de la nueva ciudad, cerca de sus límites, y pertenecía a la parroquia más antigua e importante, la del Sagrario, y más tarde, hacia 1690, también correspondió a la de San Miguel erigida como filial de la primera.

La disposición de los fieles difuntos en la capital de la Nueva España fue la dictada por la Iglesia católica: en el interior de los templos se enterraba a los feligreses con categoría de “distinguidos” (Morales, 1992:100), que contaban con fondos suficientes y que pertenecían, por lo general, a la parroquia correspondiente. El precio del lugar de inhumación dentro del edificio se cotizaba según la cercanía al altar. Esta segregación económica, al momento de la muerte, se mezcló en vida con la filiación étnica.

Durante el Virreinato, como ya se mencionó, era costumbre sepultar a los fieles dentro de los templos; la norma eclesiástica permitía el entierro de sus feligreses en sus iglesias mediante una licencia y bajo la condición de haber llevado una vida ejemplar. En el Primer Concilio Mexicano (capítulo XXIII) se ordena

que no se vendan sepulturas ni enterramientos, sino que se dé a la Iglesia una limosna (Lorenzana, 1769:78-79). Esta reglamentación dio lugar, como lo reporta Morales (1992:97), a que esta práctica se extendiera a personajes importantes y a aquellas personas que podían costearlo. Las ideas religiosas de la época y el poder comprar un lugar dentro de este lugar sagrado hizo que, en general, se jerarquizara el espacio de acuerdo con la distinción socio-económica del difunto (AGN, Ayuntamiento, tomo II, exp. 5, f. 32). Para el siglo XVIII, con las modificaciones planteadas por las ideas ilustradas, la gente adinerada comenzó a rechazar ser sepultada en los cementerios, ya sea de los templos, hospitales y parroquias; existen varios expedientes al respecto en los documentos de la época (AGN, Ayuntamiento, tomo II, exp. 5, f. 30; exp. 12, ff. 192-193), sobre aquellos que querían que se continuara con la anterior disposición (AGN, Ayuntamiento, tomo I, exp. 8, ff. 234-236 y tomo II, exps. 6-7; y Gaume, 1878:134) y en donde se hace mención de la no obediencia de la disposición (AGN, Ayuntamiento, tomo II, exp. 5, f. 30). Los cementerios eran destinados a los vecinos muertos por epidemia o con pocos recursos; es decir, indigentes, desconocidos, presos y ajusticiados (AGN, libros de defunciones). Durante el Tercer Concilio Mexicano (título X:264-269) se estipuló que si el difunto era una persona indigente y sin bienes se le enterrara de “balde”.

Así, en el templo del ex convento de San Jerónimo, durante la exploración arqueológica de 1976, se encontraron una serie de ataúdes y esqueletos depositados sin ataúd (71 esqueletos de ambos sexos y de una amplia gama de edades), distribuidos a lo largo de los distintos tramos de la nave, así como en el crucero y en el presbiterio, donde además de los encontrados en el subsuelo se descubrió una cripta. En este espacio se halló un osario, compuesto en su gran mayoría por huesos infantiles y fetales (más de 18 222 huesos, por lo menos de 592 individuos). Debido a que el espacio al interior del edificio es reducido y en función del perio-

do en que fue utilizado como cementerio, con el transcurso del tiempo se hizo insuficiente, lo que trajo como consecuencia constantes reinhumaciones. Esto explica la presencia de entierros removidos y el material óseo aislado de la nave. El material esquelético encontrado en la cripta se convirtió en osario debido al nivel freático y a que, la gran mayoría de las inhumaciones de este lugar, fueron de infantes muy pequeños o fetos, los que fueron depositados probablemente amortajados pero sin ataúd. Los entierros que corresponden a las religiosas del convento son de otra temporada de excavación (Romano y Jaén, 1987), por lo que desbordan los límites del presente estudio.

Los libros parroquiales de defunciones que existen, 1671 hasta 1800, registran un total de 540 personas enterradas en el templo de San Jerónimo, de estos datos se obtuvo la siguiente información:

Un total de 440 defunciones (81 por ciento) asentadas en los libros de españoles y 100 (19 por ciento) en el de castas. De estos últimos fueron 31 (31 por ciento) mulatos; 21 (21 por ciento) mestizos; ocho (ocho por ciento) negros; ocho (ocho por ciento) chinos; cuatro (cuatro por ciento) castizos; tres (tres por ciento) indios; y a 25 (25 por ciento) del total sólo se les asentó como pertenecientes a castas. De los españoles, 110 (25 por ciento) eran párvulos, 105 (24 por ciento) individuos casados, 80 (18 por ciento) viudos, 75 (17 por ciento) doncellas, 61 (14 por ciento) individuos solteros y 19 (cuatro por ciento) para los que nada dice el registro. A diferencia en los libros de castas, 30 (30 por ciento) son solteros, 22 (22 por ciento) casados, 18 (18 por ciento) viudos, 17 (17 por ciento) doncellas, cinco (cinco por ciento) párvulos y ocho (ocho por ciento) en que no fue registrado el dato.

De los inscritos como españoles, en 56 casos (13 por ciento) quedó registrado que dejaron testamento mientras que sólo dos de los de castas. El número de misas a officiar por el difunto ascendió hasta dos mil. Por el domicilio asentado se repiten calles que son repor-

tadas como casas señoriales de la nobleza novohispana.

El lugar en donde se localizaba este templo, en un principio fuera de la traza y colindante con barrios de indígenas y medio despoblado, podría pensarse como lugar de entierro para gente menos acomodada. Sin embargo, y al parecer por la relevancia que tuvo el convento anexo al templo, esto no ocurrió y es por ello que, desde un principio, perteneció a la parroquia más importante de la capital de la Nueva España.

Los objetos asociados a estos entierros van desde medallas, cuentas de rosario, adornos (armazones metálicas de flores) hasta objetos de vestimentas, tales como alfileres de oro, botones, suelas, hebillas y adornos de zapatos.

Para la identificación de la afinidad biológica se aplicó el modelo de la antropología dental, el cual se basa en la identificación y cuantificación estandarizada de caracteres morfológico-anatómicos normales presentes en las coronas dentarias. Los resultados indican la presencia de sujetos europeos, o descendientes de ellos, e individuos mestizos siendo mayor la cantidad de esqueletos con características mezcladas (Mansilla y cols., 1992).

Los datos en cuanto a la semblanza de vida del grupo social privilegiado con mayor acceso y disponibilidad de alimentos, recursos y reservas, con una situación mejor para enfrentar las condiciones nocivas; es decir, con una mayor capacidad del organismo, para responder ante las diferentes agresiones a que se enfrenta la población en general, mismas que se hacen evidentes por las huellas dejadas en sus huesos y dientes, que prueba que en vida los sujetos tuvieron que dar respuesta (y recuperarse) de situaciones desfavorables, todo ello con un costo en términos de morbilidad y mortalidad. Esta sociedad estaba lejos de ser saludable, su calidad de vida distaba mucho de lo que hoy en día se consideraría satisfactoria, su patrón de crecimiento estaba seguramente disminuido de su potencial, las enfermedades crónicas —como el parasitismo

y las infecciones—, y las agudas, tales como diferentes enfermedades principalmente las epidémicas, una alta mortalidad fetal e infantil cotidiana, el grado de avance de la medicina y el deterioro y desastres en el medio ambiente físico, son el panorama que encontramos (Mansilla, 1997; Mansilla y Pijoan, 1995; Mansilla y cols., 1999; Mansilla y Pijoan, 2002 y Mansilla y cols., 1992; Mansilla y cols., 2002 y Mansilla y cols., 2003). De las enfermedades reportadas para esta época se cuentan las introducidas por los europeos, como la viruela, el sarampión, la influenza, la varicela, la lepra, la peste bubónica, la difteria, el tifo, la tuberculosis, la fiebre tifoidea, el cólera, la fiebre amarilla y las preexistentes, como disentería, parasitismo, treponemosis, escorbuto, pulmonía y gripe, entre otras.

De los cambios que sufrió la ciudad y que afectaron a los pobladores se encuentra la introducción de vajilla vidriada para la preparación y el consumo de los alimentos y el uso de barro vidriado y plomo en las tuberías de agua potable. Esto se pudo poner de manifiesto por el alto nivel de plomo encontrado en los dientes, lo que sugiere envenenamiento por plomo crónico desde edades muy tempranas por la ingestión de agua y alimentos contaminados. El plomo era introducido al organismo por el aparato digestivo y se acumulaba en los huesos y dientes. De las exploraciones arqueológicas se tiene el dato de las tuberías, además de haber sido reportado en la literatura (Mansilla y cols., 1999).

Otro cambio que alteró el ecosistema y con ello el bienestar de los ciudadanos fue, por un lado, la deforestación del valle de México para la obtención de carbón, leña y madera de construcción para la nueva ciudad, las obras hidráulicas para desaguar el lago y la desecación de canales, que trajo consigo un desequilibrio natural que se tradujo en constantes inundaciones con consecuencias para la salud, entre otras calamidades.

El reflejo de una ciudad con grandes cambios que trajeron consigo problemas de salud

pública lo muestra, por un lado, el lago de Tezcoco, que sirvió de letrina de la ciudad: las aguas de desecho, las materias fecales, toda clase de desperdicios y los restos orgánicos de animales muertos contaminaron las aguas, la flora y la fauna; por el otro, existen reportes de las calles sin pavimentar, polvorientas y sucias, llenas de basura y con materias orgánicas en descomposición, además del fecalismo al aire libre, aunado a la costumbre de vaciar bacini-cas en la calle.

El modo de vida europeo, con sus costumbres de vestido y alimentación, se dejan ver en estos esqueletos y contrastan con los de los indígenas, que no compartían los mismos rasgos culturales. Los datos biológicos reportan una falta de fijación de vitamina D, que repercute en una enfermedad que deja su rastro en los huesos: el raquitismo, encontrado en algunos casos, tanto en niños como adultos. Siguiendo las costumbres de vestido, reportadas para esta época, se sabe que no dejaban expuesta a los rayos solares casi ninguna parte de su cuerpo y, además, no era bien visto que las mujeres españolas o criollas anduvieran en la calle; las mujeres honradas y de bien debían permanecer en retiro doméstico, dedicadas a las labores propias de su sexo. Asimismo, los recién nacidos y los niños pequeños también guardaban reclusión. De esta manera, es posible que la falta de fijación de vitamina D y el resultante raquitismo sea consecuencia, en muchos casos, de la falta de exposición a los rayos solares (Tostado, 1991; Regla, 1957, y Muriel, 1994).

Otro aspecto de las costumbres culturales que afectan la salud y que encontramos en este estudio, en contraste con la prehispánica, es la repercusión de una alimentación que incluye, como alimentos básicos, la harina de trigo y el azúcar refinada. El porcentaje de infecciones bucales, que incluyen tanto caries como abscesos y la pérdida de piezas dentales en vida de estos individuos, es mucho mayor que la reportada en cualquier muestra prehispánica. A los 55 años de edad, la mayoría de los indi-

viduos carecían de gran parte de sus piezas dentales. La introducción paulatina del consumo de pan entre la población indígena probablemente permitió que este mal influyera en sus condiciones de bienestar (Long, 1996; Mansilla, 1997).

Con los estudios de las características que presentan estas dos muestras del mundo virreinal hemos visto cómo el cambio, tanto en el medio ambiente físico (ecosistema), como en el sociocultural, produce a su vez cambios en el hombre, transforma su vida, su pensamiento, comportamiento y, finalmente, toda su realidad.

#### FUENTES

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN. Genealogía y Heráldica: libros de defunciones de las parroquias de la Catedral Metropolitana y San Miguel. Desde el primer libro hasta 1800. Ramo Ayuntamiento.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, C., 1992. "Las representaciones de la ciudad", en *Historias*, núm. 27, México, INAH, pp. 47-56.
- ARIÈS, Philippe, 1983. *Images de l'homme devant la mort*, París, Seuil.
- CARRASCO V., Ramón, 1990. *Arqueología y arquitectura en el Exconvento de San Jerónimo*, México, INAH (Colección Científica, 219).
- CHARLTON, Thomas, 1970. "El valle de Teotihuacán, cerámica y patrones de asentamiento, 1520-1969", en *Boletín del INAH*, 41, México, época II, pp. 15-23.
- Concilio Provincial Mexicano III. México 1585, 1859*. Publicado por Mariano Galván Rivera, primera edición en latín y castellano, México.
- CRUZ R., Ma. Soledad, 1992. "Plenitud y crepúsculo de una ciudad colonial. La ciudad de México en el siglo XVIII", en María Guadalupe Ríos de la Torre (coord.), *Visiones y creencias*, en IV Anuario Conmemorativo del V Centenario de la Llegada de España a América, México, UAM-A, pp. 185-217.
- GAUME, J., 1878. *El cementerio en el siglo decimonónico o la última palabra de los solidarios*, Madrid, Tipografía Católica.
- JUÁREZ C., Daniel, 1989. *El convento de San Jerónimo*, México, INAH (Colección Científica, 178).
- KOCH, J., 1983. "Mortuary Behaviour Patterning and Physical Anthropology in Colonial Saint Augustine", en Kathlee Deagan (ed.), *Spanish Saint Augustine: The Archaeology of a Colonial Creole Community*, Nueva York, Academic Press, pp. 187-227.
- KUBLER, G., 1983. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE.
- LONG, Janet (coord.), 1996. *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, México, UNAM.
- LORENZANA, F.A., 1769. *Concilios provinciales. Primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, 1555-1565*, México, Imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Mogal, en la calle de Tiburcio.
- MALVIDO, E.; J. Mansilla y J.A. Pompa, 1986. "Un cementerio indígena del siglo XVI en Huexotla, Estado de México", en *TRACE*, 10, México, CEMCA, pp. 39-51.
- MANSILLA L., Josefina, 1997. "Indicadores de respuesta al estrés (agresiones ambientales) en la colección osteológica del templo de San Jerónimo, ciudad de México", tesis de doctorado, México, FFyL-UNAM.
- \_\_\_\_\_ y C. Pijoan, 1995. "A Case of Congenital Syphilis During the Colonial Period in Mexico City", en *American Journal of Physical Anthropology*, 97, pp. 187-195.
- \_\_\_\_\_ y José A. Pompa, 1992a. "Un cementerio indígena en Huexotla del siglo XVI", en M.T. Jaén; J.L. Fernández y J.A. Pompa (eds.), *Antropología física, Anuario 1991*, México, INAH, pp. 93-119.

- \_\_\_\_\_; Carmen Ma. Pijoan; José A. Pompa y Delia Villegas, 1992b. "Los entierros primarios del templo de San Jerónimo, ciudad de México (temporada 1976). Estudio de los indicadores de las agresiones ambientales", en M.T. Jaén; J.L. Fernández y J.A. Pompa (eds.), *Antropología física, Anuario 1991*, México, INAH, pp. 121-129.
- \_\_\_\_\_; C.M. Pijoan A. y J.A. Pompa, 1994. *Catálogo de los esqueletos de los entierros primarios de la Colección San Jerónimo, Temporada 1976*, México, INAH.
- \_\_\_\_\_; C. Pijoan y Ma. E. Salas, 2002. "Los ancianos en una muestra esquelética mesoamericana y otra en la Nueva España a través de sus enfermedades óseas", en *Memorias del Tercer Congreso Internacional en Antropología e Historia de Salud Enfermedad "Living and Healing Old Age in the World, I*, Genova, Erga Edizioni, pp. 62-78.
- \_\_\_\_\_; C. Solís y Ma. E. Chávez, 1999. "Lead Levels in Human Teeth from the Inhabitants of Mexico City from three Different Historical Periods", en *Antropología y Técnica*, 6, *Arqueometría*, México, IIA-UNAM, pp. 81-84.
- \_\_\_\_\_; C. Pineda; C. Pijoan; S. Fernández Tapia y M. Martínez-Lavín, 2003. "Metástasis esquelética en la muestra colonial de la iglesia de San Jerónimo de la ciudad de México. Reporte de un caso", en Ma. Pilar Aluja, Asunción Malgosa y Ramón Nogués (eds), *Antropología y biodiversidad*, I, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 538- 544.
- MORALES, Ma. D., 1992. "Cambios en las prácticas funerarias. Los lugares de sepultura en la ciudad de México. 1784-1857", en *Historias*, 27, México, INAH, pp. 97-104.
- MURIEL, Josefina, 1946. *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM.
- PARSONS, Jeffrey, 1971. "Prehistoric Seetlement in Texcoco Rregion, México", en *Memories of the Museum of Anthropology*, 3, Michigan, University of Michigan.
- PESCADOR, J.J., 1992. *De bautizados a fieles difuntos*, México, El Colegio de México.
- POMPA y P., José A., 1976. "La numismática, auxiliar en la investigación arqueológica", en *Boletín del INAH*, 13, época II, México, pp. 59-61.
- \_\_\_\_\_, 1990. *Antropología dental. Aplicaciones en poblaciones prehispánicas*, México, INAH (Colección Científica, 195).
- RICARD, R., 1947. *La conquista espiritual de México, ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España 1523*, México, Editorial Jus Polis.
- REGLA, J., 1957. "La época de los tres primeros Austrias", en *Historia social y económica de España y América*, dirigida por J.V. Vives, III, Madrid, Teide, pp. 8-247.
- ROMANO, Arturo y Ma. Teresa Jaén, 1987. "Los entierros del Coro Bajo. Informe Preliminar", en *Avances en antropología física, IV*, México, INAH (Cuaderno de Trabajo, 5), pp. 73-81.
- THOMAS, L.V., 1980. *Le Cadavre, de la Biologie a l' Anthropologie*, Bruselas, Complexe.
- TOSTADO, G.M., 1991. *El álbum de la mujer, II, época colonial*, México, INAH (Colección Divulgación).
- VERA, Hipólito, 1981. *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reserva histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.



## CONSTRUCCIONES SUBORDINADAS EN EL ESPAÑOL DE HABLANTES DE OTOMÍ

María Elena Villegas M.\*

La identificación de estructuras que se transfieren de la primera a la segunda lengua es un tema aún poco explorado en el español indígena de México y que requiere del estudio fonético, morfosintáctico y léxico-semántico para su reconocimiento. Dentro de este amplio campo de estudio,<sup>1</sup> en el presente trabajo se expone una parte del análisis lingüístico que sobre la construcción de cláusulas relativas en español como segunda lengua de hablantes bilingües de otomí realicé en la comunidad de Santiago Mexquititlán, en el municipio de Amealco, en el estado de Querétaro.<sup>2</sup> Este estudio es resultado de una investigación que vincula tanto las cuestiones descriptivas del análisis lingüístico como los factores sociolingüísticos, por medio de los cuales hemos podido identificar en la estructura de la lengua indígena materna la explicación de dificultades

en el uso de elementos de la subordinación oracional de la segunda lengua, el español.

Los estudios sobre lenguas en contacto han demostrado que los errores en aprendices de una segunda lengua no se deben a diferencias entre ésta y la primera, sino a las características de la lengua meta. Esta misma disciplina de lenguas en contacto sugiere la necesidad de realizar el estudio sistemático del influjo de la materna en la segunda lengua.<sup>3</sup> Asimismo, plantean que los resultados lingüísticos aislados producen información poco precisa si no cuentan con la evidencia de agentes sociolingüísticos que contribuyan en la historia de una lengua, la cual no puede existir sin la de sus hablantes. En este sentido, los fenómenos lingüísticos no pueden considerarse de forma independiente, sino que su observación requiere conocer, como factor importante, la referencia del contexto social.<sup>4</sup> Tomando como referencia tales propuestas, en la revisión de las situaciones lingüísticas de construcción de cláusulas relativas en español se consideraron también los factores sociales que intervienen en el grupo de hablantes bilingües.

\* Centro INAH Querétaro.

<sup>1</sup> Entre otros estudios sobre el español hablado por grupos indígenas que muestran la existencia de diferencias estructurales, en relación con el español estándar de México, están los de Zimmerman (1983) en el estado de Hidalgo en hablantes de otomí; Arias (1986) y Pellicer (1993) sobre el español de hablantes de mazahua; Lastra, sobre el español de hablantes de otomí del Estado de México (1989).

<sup>2</sup> María Elena Villegas M., *Las cláusulas relativas en el español otomí de Santiago Mexquititlán*, México, INAH, 2005.

<sup>3</sup> Appel y Muysken, *Language Contact and Bilingualism*, 1987.

<sup>4</sup> Sarah Grey Thomason y Terrence Kaufmann, *Language Contact. Creolization and Genetic Linguistics*, Berkeley, Universidad de California Press, 1991, p. 4.

## ANTECEDENTES

Para la realización del presente estudio se contó con la participación de jóvenes estudiantes de bachillerato de la comunidad de Santiago Mexquititlán, población en la que más de la mitad de sus habitantes tiene al otomí como lengua materna.<sup>5</sup> Fue de gran importancia para esta investigación el apoyo de dichos informantes por la diversidad que manifiestan en su competencia lingüística, en el sentido de que algunos de ellos adquieren ambas lenguas paralelamente, mientras que para otros el español se aprende hasta llegar a la escolarización básica. Además, la prerrogativa del nivel de estudios permite a estos hablantes —en relación con el resto de la comunidad— tener más información sobre la estructura de la segunda lengua, factor que a su vez nos permite una identificación mayor de las dificultades en la estructura de la segunda lengua. También hemos considerado importante el español de estos jóvenes, ya que en buena medida son ellos quienes tienen más movimiento hacia el exterior de la comunidad y, por lo tanto, su interacción lingüística con los nativohablantes del español es significativa.

## COMPILACIÓN DEL CORPUS

Los datos se obtuvieron en lengua escrita con el propósito de reconocer detalladamente los cambios estructurales sintácticos, semánticos y morfológicos de la construcción de cláusulas relativas en la segunda lengua. La recopilación del material de estudio lo reuní en los tres últimos meses de 1998.

Para la captura del material de análisis<sup>6</sup> se seleccionaron tres narraciones: *Las campanas*,

<sup>5</sup> INEGI, 2000.

<sup>6</sup> La transcripción de las narraciones la hice respetando absolutamente las formas de lengua escrita en español que cada uno de ellos aplica. El objetivo de respetar la forma de escribir de cada uno de los autores, con su ortografía y signos de puntuación, es que estas mismas narraciones sirvan para la realización de

*La brujería* y *El águila*, que corresponden a la épica regional de las comunidades indígenas de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso, ambas comunidades pertenecientes al municipio de Amealco, Querétaro. En tres sesiones diferentes se leyó cada una de las tres historias en lengua otomí y posteriormente los participantes la escribieron con sus propias palabras en su segunda lengua, el español. El objetivo fue que los informantes recurrieran al uso de construcciones de cláusulas relativas de manera libre y no mediante inducción.<sup>7</sup>

El *corpus* está conformado por 151 narraciones cuyos autores son 68 estudiantes de bachillerato, de ambos sexos, cuyas edades oscilan entre los 15 y los 19 años. Dada la diversidad lingüística de los participantes se hizo necesario organizar el contenido del *corpus* en grupos, de acuerdo con la forma de adquisición de la lengua materna de cada informante y de mayor a menor grado de uso:

- El grupo G4 reúne hablantes que en sus primeros seis años tienen contacto sólo con el otomí y el español lo adquieren hasta su ingreso a la escuela primaria.
- El G3 refiere hablantes que aprenden el español y el otomí desde el seno familiar.
- En el G2 se clasificaron informantes que hablan más español que otomí debido a que sólo lo escuchan en el ambiente familiar y la recurrencia al otomí es sólo para la comunicación con monolingües en otomí.<sup>8</sup>

estudios sobre el español de hablantes de otomí en otros aspectos lingüísticos. Aparecen en su totalidad en María Elena Villegas, M., *Las cláusulas relativas en el español otomí de Santiago Mexquititlán*, México, INAH, 2005.

<sup>7</sup> De la revisión de las narraciones obtuve en total 523 cláusulas relativas. De éstas se seleccionaron aquellas que manifestaron estructura gramatical diferente al español estándar, las cuales suman 128, es decir 25 por ciento. Con estas últimas quedó conformado el *corpus* base de mi análisis.

<sup>8</sup> En el G1 se clasificó a los hablantes monolingües en español, quienes sólo comparten el espacio geográfico y el escolar con los bilingües, reconocidos en la comu-

LAS DIFERENCIAS SINTÁCTICAS ENTRE  
EL OTOMÍ Y EL ESPAÑOL

Los estudios “tipológicos” sobre construcciones de cláusulas relativas en las lenguas del mundo dan muestra de la gran complejidad y variedad de éstas de acuerdo con cada lengua. Su orden puede ser prenominal para unas y posnominal para otras, pero por lo general comparten la característica de requerir de un núcleo y la cláusula que lo restringe.<sup>9</sup> Sintácticamente una cláusula relativa es una oración subordinada que depende del antecedente (o sustantivo) de la cláusula principal. Es decir, el papel de la cláusula relativa no es el de un constituyente, sino el de una adyacencia a la cláusula principal.

Múltiples investigaciones sobre el español de México describen la complejidad de las cláusulas relativas, no sólo para quienes adquieren el español como segunda lengua, sino también para sus hablantes nativos, incluso han requerido de estudios pormenorizados.<sup>10</sup> Sin embargo, para el español indígena de México es casi nula la investigación sobre este tema. Para la identificación de las diversas categorías sintácticas y semánticas de las cláusulas relativas que se han identificado en este análisis, con una estructura que difiere del español estándar, nos hemos basado tanto en las teorías de la gramática tradicional del español de México como en la funcional de Dik<sup>11</sup> en sus contenidos semánticos.

nidad como “mestizos”. Sin embargo, la información sintáctica emitida por este grupo no se incluye en el presente estudio, ya que la intención de esta exposición es presentar sólo los casos de construcciones de relativas que corresponden a informantes bilingües.

<sup>9</sup>Bernard Comrie, *Language Universals and Linguistics Typology*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 163.

<sup>10</sup>Margarita Palacios, *Sintaxis de los relativos en el habla culta de la ciudad de México*, México, UNAM, 1983; Rosa María Ortiz Ciscomani y Teresita Cabanillas Chávez, *Un acercamiento al análisis de las oraciones adjetivas en el español de Sonora*, Hermosillo, Universidad de Sonora, 1994, entre otros.

<sup>11</sup>Para este trabajo se consultaron fundamentalmente las teorías del español de Alcina Franch, Juan y José

Tanto en el español como en el otomí la construcción de cláusulas relativas se identifican con el tipo posnominal. La diferencia de relativización entre ambas lenguas radica en que mientras el español cuenta con un sistema de subordinantes en el nivel de la cláusula, en la lengua otomí este campo es muy reducido, por lo regular no aparece conjunción relativa entre la principal y la relativa, sino que por lo general mantienen un orden sintáctico yuxtapuesto, aunque también el recurso pueden ser los demostrativos.<sup>12</sup> En español la elaboración de este tipo de construcciones se realiza mediante el reemplazo de una posposición que codifica un evento o estado en el que el referente participa como sujeto, objeto directo u objeto indirecto. Ejemplos:

*Español*

- (1) El hombre *que está fumando* es mi amigo.

En el ejemplo (1) la función semántica del pronombre relativo *que* es la de *agente* y da información sobre el antecedente de la cláusula principal, *el hombre es mi amigo*, mediante la adyacente *que está fumando*.

En español la construcción de cláusulas relativas requiere del pronombre relativo como marca de subordinación, por el que se incorpora otra oración en el discurso y que se relaciona, indirectamente, con un concepto o palabra anterior que conocemos como el antecedente, con diversos grados de identificación y posibilidades de actuación:

- (2) Los japoneses *que* (Ag) viven en México se dedican a la industria.

Manuel Blecua (1980); Emilio Alarcos Llorach (1973); Andrés Bello (con las notas de Rufino José Cuervo, 1988); Rosa María Ortiz Ciscomani y Teresita Cabanillas Chávez (1994); Samuel Gili Gaya (1964). Además de Simon C. Dik, *The Theory of Functional Grammar*, Part I y Part II, 1997.

<sup>12</sup>Ewald Hekking, *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Amsterdam, Universidad de Amsterdam, 1995.

- (3) Jorge comió la carne *que* (Meta) guisamos la semana pasada.  
 (4) Mis hijos estudian en escuelas *donde* (Loc) la enseñanza es laica.

*Otomí:*

- (5) Ar tsuzne pets'i ar 'beto hñäto ya jeya 'nehe bi pödi mi ot'e ár txu.

DSg bruja Prs3 tener DSg nieta ocho DPl año también Pr3 saber Cpr3 hacer PsSg3 abuela

La bruja tenía una nieta de ocho años también supo qué hacía su abuela.

Una de las dos estrategias de construcción de cláusulas relativas más frecuentes en la lengua otomí es la nombrada por Comrie (1996) "gap", en la que la cláusula relativa no tiene un elemento que refiera al antecedente, como vemos en (5), donde la unión de la cláusula principal *la bruja tenía una nieta de ocho años*, con la adyacente *también supo qué hacía su abuela*, se enlazan sin elemento de subordinación, sino que ambas oraciones se yuxtaponen.

- (6) ya mada, ts'oe ne ya mohi nuya ja ya nt'ote

DPl molcajete olla y DPl plato Dm-RdPl3 hacer DPl magia

Los molcajetes, ollas y platos *esos* hacía brujería.

La segunda estrategia frecuente en la lengua otomí es el recurso de los demostrativos como pronombre relativo en primera posición de la cláusula relativa, según vemos en (6).

Además de ambas estrategias, la relativización en el otomí también se puede presentar cuando la persona que se refiere al antecedente se marca mediante un sufijo verbal. La otra tendencia es utilizar las cláusulas relativas en la periferia de la cláusula principal.

## ANÁLISIS

Enseguida veremos algunas construcciones de cláusula relativa en español otomí que he considerado difieren del español estándar en cuanto a la función de sus elementos lingüísticos. Al final de cada ejemplo se anota el grupo en el que se clasificó de acuerdo con los antecedentes sociolingüísticos del informante que la escribió (G4, G3, G2). Del *corpus* de gramaticales en español, la construcción que presenta mayor frecuencia es la de omisión de pronombre relativo.

A) En los siguientes ejemplos observaremos la ausencia de *que/quien* en función semántica de primer argumento. En los casos de cláusula relativa prepositiva, se manifiesta la omisión del grupo preposición + el relativo "*de quien*", "*en quien*", "*a quien*" y se recurre a su reemplazo con "*que*", el cual en ocasiones llega a adquirir función meramente conjuntiva:

*Español otomí*

- (7) Ella [la bruja] tenía una nieta de ocho años <Ø> también ya sabía qué hacía su abuela, que le contaba todo a sus amigos. G4

*Otomí*

Mi pets'i ar 'beto hñäto ya jeya, 'nehe bi pödi mi ot'e ár txu.

Cpr3 tener DSg nieta ocho DPl año, también Pr3 saber Cpr3 hacer PsSg3 abuela.

*Español estándar*

La bruja tenía una nieta de ocho años, *que/quien* también sabía qué hacía su abuela.

En (7) la omisión del pronombre relativo *que* o *quien* no altera el orden sintáctico, pues bien pueden asociarse con las oraciones independientes del español. La FN "una nieta de ocho años" es el objeto directo en la cláu-

sula principal “la bruja tenía” y al mismo tiempo funciona como sujeto de la relativa “que también sabía qué hacía su abuela”. La identificación semántica del antecedente relativizado *CeroExp* se omite al inicio de la cláusula adyacente.

También advertimos en (7) que la proposición culmina con la oración “que le contaba todo a sus amigas”, en cuyo caso el *que* funciona como elemento conjuntivo, aunque también puede tener la de relativo con la semántica de *agente*. En esta última oración, la falta de concordancia en el plural del dativo *le* es un fenómeno que se extiende al español de hablantes nativos de México. Sin embargo, también puede asociarse a la característica del español otomí revisada por otros autores en cuanto a la falta de concordancia en número.

*Español otomí*

- (8) Ya paso un siglo y medio <Ø> una señora muy vieja <Ø> era bruja *ella* salía a volar en los cerros arroyos y barrancos del pueblo. G3

*Otomí*

Ya xi thogi ‘nar siglo made ‘nar tsuzne ya mar txu.

Ya Prf3 pasar InSgDSg siglo medio InSgDSg hembra-brujo ya Cpr3-DSg abuela

mi nsani ja ya t’oh<sub>o</sub> ja ya hñe ne ja ya xothai.

Cpr3 volar Loc DPl cerro Loc DPl arroyo y Loc DPl abrir-tierra

volaba en los cerros en los arroyos y en las barrancas.

*Español estándar*

Ya pasó un siglo medio, *desde que* una señora muy vieja *que* era bruja y *que* salía a volar en los cerros, arroyos y barrancos del pueblo.

En (8) la forma de unir las oraciones se relaciona con la de las independientes o asindéticas del español estándar: *ya pasó un siglo y medio; una señora muy vieja era bruja, ella salía a volar en los cerros arroyos y barrancos del pueblo*. Sin embargo, las dos primeras corresponden a una construcción de relativa en las que se omite el uso del pronombre: “ya pasó un siglo y medio <Ø> una bruja muy vieja <Ø> era bruja”. El periodo de la primera oración es el antecedente de los dos eventos siguientes: el proceso de envejecer y el de ser practicante de la magia, por lo que la función semántica es *ProcExp* [+ animado]. Para el enlace de estas oraciones en español estándar el elemento prepositivo *desde* + el relativo *que* relacionan al antecedente expreso con las cláusulas insertadas o adyacentes.

Es importante advertir en esta construcción (8) la preocupación del informante por elaborar una oración gramaticalmente coherente, que se manifiesta con el recurso del pronombre personal *ella* en posición inicial de la siguiente proposición, con el propósito de retomar al antecedente —que en esta tercera relativa— aparece con función semántica de *agente*. Es decir, cumple con el objetivo de enlace y el recurso para evadir el relativo es el de pronominalización.

B) Otro tipo de construcción que hemos encontrado para la relativización en español como segunda lengua de hablantes de otomí es el de la inserción del pronombre acusativo *lo, la, los, las* en función semántica de segundo argumento *Meta*. Con él se provoca la duplicación del antecedente. Este tipo de construcción se puede presentar también en la lengua hablada de los hablantes nativos del español, pero por lo general en la lengua escrita se evita.

La duplicación del antecedente restringido con el acusativo es un recurso para pronominalizar al antecedente expreso. En (9) la inserción del pronombre acusativo *los*, al mismo tiempo que duplica al antecedente restringido, hace anáfora nominalizada con valor semántico *Meta*.

*Español otomí*

- (9) ...traía platos, jarros, ollas, ojos de víboras, ojos de perros, ojos de guajolote y de gato, *que los* ponía en la orilla de una casa. G4

*Otomí*

...mi du mohi 'bada ts'ɔe yá dö ya k'eñä, ya 'yo, ya xoro ne ya mixi nuya ndi neki jár ñäni ár ngú

Cpr3(Pfr) amontonar plato jarro PsPl3 ojo DPl víbora, DPl perro, DPl guajolote, y DPl gato Dm-RdPl3 Pdp3-aparecerse Loc-Ps orilla Ps3 casa

*Español estándar*

....traía platos, jarros, ollas, ojos de víboras, de perros, de guajolotes y de gatos *que* ponía en la orilla de una casa.

Podemos ver en la construcción en lengua otomí que el recurso es el demostrativo y que en el reordenamiento sintáctico de la segunda lengua, el informante se ha auxiliado con el uso del acusativo.

C) En casos como el siguiente, estos mismos pronombres acusativos se utilizan para reemplazar la construcción de relativa de tercer argumento *RecExp*, es en este tipo de estructuras donde se presenta el verdadero problema en el reordenamiento sintáctico de la segunda lengua, ya que se recurre al acusativo para el reemplazo del dativo, situación que produce ambigüedad en la identificación del antecedente. En estos ejemplos de cláusula relativa no restrictiva el reemplazo del dativo *a quienes* modifica además de la función semántica, el tipo de construcción se convierte en restrictiva debido al uso del acusativo:

*Español otomí*

- (10) Pasaron unos días la gente *que los* había hechizado se dieron cuenta. G4

*Otomí*

Mbi nth'ogi 'raya pa ya jä'i 'nar hmunts'i nu'u xki t'ot'ewe

Pdp3Cpr(Prf) ocurrir InPl día DPl persona InSg Cpr(Vi) reunirse DmRdPl3 Acpr3 (Prf) hacer-Bn

*Español estándar*

- a) Pasaron unos días, la gente *a quienes* había hechizado (la bruja) se dio cuenta.  
b) Pasaron unos días, la gente *que* había hechizado (la bruja), se dio cuenta.

En (10) la frase nominal “la gente” es el *RecExp* de la frase verbal “había hechizado” y la función de *agente* corresponde al sujeto no expreso “la bruja”. El cambio de función semántica es observable en la frase nominal “la gente” que en el reordenamiento sintáctico aparece como *agente* de la verbal *había hechizado* debido a la inserción del pronombre acusativo *los* en posición inicial de la adyacente: “La gente *que los* había hechizado”. En la versión en lengua otomí, el recurso de enlace es el demostrativo *nu'u* (ellos, ellas, fuera de la vista) después del verbo. Mismo elemento observado en (9). Cabe señalar que el uso existente en español de los proclíticos y enclíticos *lo, la, los, las* para marcar la tercera persona del complemento directo, no existe en el otomí. En este caso se omite la construcción de la relativa prepositiva “a quienes” o “a los que” con función semántica de receptor. Es una forma de simplificar la estructura con el uso del relativo *que* + el acusativo *los*.

Los ejemplos suscitados con este reordenamiento sintáctico de inserción del acusativo después del relativo provocan ambigüedad porque no se cumple la anáfora al simplificarla con el relativo *que*. Sin embargo, se puede interpretar que esta forma de construcción nos da noción de que la inserción del acusativo permite al informante expresar la acción del verbo sobre el proclítico *los*, que en su lengua materna se identifica con el demostrativo como receptor de la frase verbal “había hechizado”.

En español estándar, la inserción de la preposición *a* más el pronombre relativo *quien*, singular o plural, de acuerdo con el antecedente

te restringido, apoya la realización de la anáfora. En el español de los hablantes nativos la simplificación con el relativo *que* también es posible para sustituir a *quienes* o a *la que* y de hecho ocurre con frecuencia, siempre y cuando la función del relativo no modifique la semántica del antecedente de *RecExp*. Esta forma de construcción simplificada se logra con la concordancia verbal y de número con el antecedente, en este caso de tercera persona en singular, como se muestra en (10b) del español estándar.

D) Otro fenómeno lingüístico que hemos advertido en los casos de omisión es la ausencia de preposición *en + el que* o *la que*, y ocasionalmente también se evade el relativo. En los siguientes ejemplos podremos observar que dicha omisión provoca eventualmente la duplicación del antecedente, o su pronominalización, o el uso de genitivo:

*Español otomí*

- (11) (la bruja) ahí se encontraba con una cabra *que* se metía por la boca y salía por la cola o viceversa. G3

*Otomí*

Ja mi 'nthewi nunu ko 'nar tsut'äxi da ñut'i jâr ne ar meti ne di bõni jâr hñamfo

Loc Cpr3 Rfl-encontrar-IncDu Dm-RiLoc con InSgDSg hembra-cabra Fut3(Pfr) entrar Loc-Ps boca DSg animal y Prs1 Cpr(Pfr)salir LocPs3 ano

*Español estándar*

Ahí se encontraba con una cabra *en la que* se metía por la boca y salía por la cola o viceversa.

...la bruja se encontraba con un chivo, *le* entraba por la boca...

La presencia del relativo *que* en (11) enlaza la cláusula que restringe la frase nominal “una cabra”, sin embargo, podemos ver claramente la omisión de los constituyentes correspondientes al dativo oblicuo *en la que*. Tal estructura

provoca que el argumento *RecExp* “chivo” o “cabra”, que corresponde en la versión original de la narración, tome en el reordenamiento sintáctico la función semántica de *agente* ante la frase verbal “se metía”. En la lengua otomí este tipo de construcción se apoya en el sufijo verbal incluyente dual *-wi* junto al verbo “encontrar”, más el demostrativo locativo *nunu*, elementos que identifican la función semántica *RecExp*.

En otros casos localizados con este mismo reemplazo pudimos registrar otras estrategias para este tipo de subordinación:

- a) Dativo *le*:

se encontraba con un chivo *que le* entraba por la boca de este animal. G4

En este caso (11a) encontramos al final de la proposición la reiteración “de este animal” que nos da información del interés del informante en la elaboración de una construcción sintáctica coherente.

- b) Pronominalización en posición inicial de la insertada:

la niña iba y cuando llegaba en el arroyo sólo se encontraba con un chivo *ella* se metía en la boca del chivo y salía del trasero del chivo. G4

- c) Genitivo:

y de ahí se encontraba con un chivo que se metía *en su* boca y salía *en su* cola. G3

- d) Yuxtaposición:

y se encontraba con un chivo, se metía en la boca y salía por la cola. G3

En este bloque la omisión de elementos de relativización es muy similar al tipo “gap” —en la nomenclatura de Comrie— de la lengua otomí, en la cual no aparece ningún elemento que refiera al antecedente en la insertada, sino que se enlazan con sufijos verbales *'nthewi*, de locativo y posesivo *jâr*, como podemos ver en la versión otomí de (11).

Me atrevo a suponer que ante la dificultad para estructurar este tipo de relativas, el hablante de otomí realiza en su segunda lengua una autocorrección, al recurrir a la duplicación o reiteración de sustantivos y pronombres (11a) El problema en este reordenamiento (11) es la ambigüedad en la identificación del antecedente, debido a su coincidencia tanto sintáctica como semántica de “la bruja” y “la cabra” como sujeto, agente [+ animado].

Este tipo de reordenamiento resulta en algunos de los casos revisados redundantes para el español estándar por la reduplicación de elementos lingüísticos en los casos de dativo, genitivo y pronominalización, y en los casos de omisión las construcciones aparecen como mutiladas, lejos de compararse con las asindéticas por la ausencia de partículas necesarias en la subordinación.

E) El último caso que aquí exponemos concierne a la omisión y reemplazo del adverbio relativo *donde*. En el siguiente ejemplo la relativización se hace mediante el uso del pronombre *que* para reemplazar *donde* en la cláusula insertada.

*Español otomí*

(12) se sentó en un barranquito *que* había nopal. G4

*Otomí*

*nä'ä mbi zoni bí hñuts'i xothöi 'nar jar xät'ä.*

Dm-RdSg Pdp3 Cpr-llegar barranco Pr3  
Cpr(Vi) sentarse InSg Loc-DSg nopal.

*Español estándar*

Se sentó en un barranquito *donde* había un nopal.

En la lengua otomí el recurso es la partícula *ja* que tiene función semántica *Loc*, en este caso + *ar* determinado singular. En español, el recurso del relativo *que* también es el de mayor frecuencia para la construcción de cláusulas relativas.

En algunos otros casos se observó el recurso del deíctico en lugar del relativo para enlazar la adyacente, forma muy similar a la lengua materna:

a) ...se perdía entre los cerros y *de ahí* se encontraba con un chivo. G3

Este deíctico en el español estándar puede ir precedido de las preposiciones *de* o *por*, cuando significa *esto* o *eso*: “*de ahí* se deduce”; “*por ahí* puede saberse la verdad”. Pero en (12a) la preposición resulta innecesaria porque tiene valor de locativo y no de un demostrativo. Esto lo menciono por considerar un dato importante en cuanto al uso de preposiciones en este grupo de informantes, ya que en ocasiones nos encontramos tanto con su omisión como con su representación en construcciones en las que no se requiere de un subordinante.

#### CONSIDERACIONES FINALES

Con los fenómenos lingüísticos descritos en este trabajo podemos aseverar que las estrategias utilizadas por los hablantes de otomí en la construcción de cláusulas relativas en su segunda lengua, los cuales en lo general tienen relación con la estructura de la lengua materna, tienden a omitir los relacionantes por medio de la yuxtaposición o a reemplazarlos por constituyentes lingüísticos, como el *que* como elemento de menor complejidad en la construcción de cláusulas relativas. Por otra parte, podemos anotar que el uso de los demostrativos en la lengua materna se traslada a la segunda lengua con función de pronombre como en el caso de los acusativos. Algo importante que debemos señalar en relación con el español es que tanto para sus hablantes nativos<sup>13</sup> como para los de otomí *que* mantiene un uso predominante ante los demás pronombres relativos de esta lengua.

<sup>13</sup> Véanse las gramáticas citadas en la bibliografía de este estudio.

GLOSA

*Referencias semánticas*

Ag	Agente. La entidad controla una acción (actividad o ejecución).
Proc	Procesado. La entidad que sufre un proceso.
Cero	Cero. La entidad primaria que está embrollada en un estado.
Meta	Entidad afectada o efectuada por la operación de algún controlador.
Rec	Receptor. La entidad en cuya posesión de algo es transferida.
Loc	Locativo. El lugar donde algo está localizado.

*Otomí\**

Proclíticos nominales

DSg	artículo determinado singular	ar
DPl	artículo determinado plural	ya
InSg	artículo indeterminado singular	'nar
InPl	artículo indeterminado plural	'ra ya
Ps	posesivo	ma, ir, ár, yá

Proclíticos nominales y verbales

1	primera persona	di, ga, ndi, dá, xta, xti
2	segunda persona	gi, ngi, gá, xka, xki
3	tercera persona	bi, da, mi, bí, xi, xki, ba
Prs	presente	di, gi, bi
Ft	futuro	ga, gi, da
Cpr	copretérito	bdi, ngi, mi
Pr	pretérito	dá, gá, bí
Prf	perfecto	xta, xka, xi
Acpr	antecopretérito	xti, xki, xki
Pdp	pasado en cláusula dependiente	nga, ngi, nda, ndi, mbi, mba

Afijos nominales y verbales

Du	dual	-wi, -'be
Inc	inclusividad	-wi, -h <u>u</u>
Rfl	reflexivo	'n-, 'ñ- 'm-
Rh	referencia hablante	-na, -ya, -wa
Ri	referencia interlocutor	-n <u>u</u> , -y <u>u</u>
Rd	referencia distancia	-'ä, -'u, -'b <u>u</u>

Partículas independientes

Loc	locativo	ja, nu, ma
Dm	demonstrativo	nu, ge

\*Esta glosa es la que utiliza Hekking en su texto *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Amsterdam, Universidad de Amsterdam, 1995.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALCINA FRANCH, Juan y José Manuel BLECUA, 1980. *Gramática española*, Barcelona, Ariel.
- ALARCOS LLORACH, Emilio, 1973. *Español que. Estudios de gramática funcional del español*, Madrid, Gredos, pp. 192-206.
- BELLO, Andrés, 1988. *Gramática de la lengua castellana* (con las notas de Rufino José Cuervo), Madrid, Arco/Libros.
- APPEL, René y Pieter MUYSKEN, 1987. *Language Contact and Bilingualism*, London, Edward Arnold Publishers.
- ARIAS, A. Beatriz, 1985. *Deformaciones del español en hablantes mazahuas y posibles causas que las originan*, México, FFyL-UNAM.
- CARRASCO PIZANA, Pedro, 1950. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM/INAH.
- COMRIE, Bernard, 1996. *Language Universals and Linguistics Typology*, Oxford, Blackwell.
- DIK, Simon C., 1997. *The Theory of Functional Grammar. Part I. Structure of the Clause*, Berlín, Edited by Kees Hengeveld.
- , 1997. *The Theory of Functional Grammar. Part II. Complex and Derived Constructions*, Berlín, Edited by Kees Hengeveld.
- FASOLD, Ralph, 1984. *The Sociolinguistics of Society*, Oxford, Basil Blackwell.
- GARTZ, Irene, 1991. *Análisis de las estructuras del español*, México, Trillas.
- GILY GAYA, Samuel, 1964. *Curso superior de sintaxis española*, Madrid, Bibliograf.
- GIVON, Talmy, 1936. *Syntax. A Functional-Typological Introduction*, vol. II. Eugene, University of Oregon.
- HEKKING, Ewald y Severiano ANDRÉS DE JESÚS, 1984. *Gramática otomí*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.
- HEKKING, Ewald, 1995. *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Amsterdam, Universidad de Amsterdam.
- LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda y Jorge A. SUÁREZ, 1989. *La investigación de las interferencias entre las lenguas amerindias y el español*, en Blanch J.L. (ed.), *Perspectivas de la investigación lingüística en Hispanoamérica, Memorias*, México, UNAM, pp. 31-43.
- ORTIZ CISCOMANI, Rosa María y Teresita CABANILLAS CHÁVEZ, 1994. "Un acercamiento al análisis de las oraciones adjetivas en el español de Sonora", en *Estudios de lingüística y sociolingüística*, México, Unison/INAH.
- PELLICER, Dora, 1993. *La narración conversacional en español mazahua, 2o. Encuentro de lingüistas filólogos de España y México*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- THOMASON, Sarah Grey y Terrence KAUFMANN, 1984. *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*, Berkeley, University of California Press.
- VILLEGAS M., María Elena, 2005. *Las cláusulas relativas en el español otomí de Santiago Mexquititlán*, México, INAH.
- ZIMMERMANN, Kalus (ed.), 1995. *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*, Madrid, Bibliotheca Ibero-América.

## ¿CAMBIO DE ACTITUDES HACIA LAS LENGUAS LOCALES EN MÉXICO?

Martha C. Muntzel\*

En este trabajo intento responder a la pregunta del título, basándome en artículos de la prensa nacional (*La Jornada*) y de la local (*El Sol de Hidalgo*) durante el último año (2002-2003). Opino que la prensa refleja e influye en las actitudes del público lector. Se usa el término lenguas “locales” en lugar de lenguas minoritarias, ya que existe objeción a la referencia de “minoritaria” cuando se trata de lenguas que son indígenas, es decir, originarias de cierta región.

El lingüista o promotor de las lenguas indígenas podría creer que las actitudes hacia las lenguas locales están cambiando, ya que es su ocupación diaria, y porque la situación de los grupos indígenas del país ha recibido mayor atención en la prensa durante la última década, desde los inicios del movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el estado de Chiapas.

Pero queremos saber si es cuestión de percepción o ¿en verdad, se está dando un cambio? Es probable que no se pueda responder con certeza pero sabemos, como científicos sociales, que el cambio de actitudes es el resultado de una multitud de factores, no el simple cambio de la política lingüística. Los factores son nacionales y globales. Se trata de condiciones cotidianas, en las que las experiencias

y los deseos de individuos son tan importantes como los estereotipos y las ideologías que existen acerca de los idiomas y sus hablantes.

### LA RELACIÓN ENTRE LENGUA, IDENTIDAD ÉTNICA Y ECONOMÍA

Por lo general, se considera prioritaria la lengua para la relación de la identidad étnica. Históricamente, es el caso de los grupos originarios (“indígenas”) de México. En el mundo se asocian emociones fuertes y valores profundos con la lengua y la identidad étnica (Israel, Yugoslavia, Canadá, por mencionar algunos ejemplos). Actitudes acerca del uso de la lengua pueden tener un efecto directo en el trato/comportamiento por parte de y hacia el grupo hablante. Por ejemplo, en estudios realizados en la década de 1960 se descubrió que los francocanadienses tenían un nivel menor de salarios que los anglocanadienses (Grin, 1999:14). En 1990, inmigrantes hispanos en regiones de alto porcentaje de latinos en Estados Unidos (Arizona, California, Colorado, Nuevo México, etcétera) ganaban por los menos 14 por ciento menos que los estadounidenses.

Desde los años ochenta, economistas (especialmente en Estados Unidos, Canadá y Europa) han estudiado cómo diferentes aspectos

\* Dirección de Lingüística-INAH.

y situaciones influyen en las variables lingüísticas; por ejemplo, en el uso de la lengua en el trabajo, en las campañas publicitarias y las dinámicas del uso lingüístico en situaciones de adquisición de lengua materna y segunda lengua, así como el mantenimiento y desplazamiento de lenguas, especialmente en el caso de las lenguas locales (“minoritarias”) como el irlandés o galés, influidas por variables económicas, tales como los precios, salarios o la estructura de los costos de la producción; importantes factores para la planeación y la legislación lingüística. Uno de los estudios comparativos fue realizado sobre los sueldos de nacionales *versus* inmigrantes en Alemania y Suiza (Grin, 1999: 14-16).

Un descubrimiento importante de la investigación de rasgos lingüísticos y su influencia en la actividad económica, y sobre cuáles factores determinan patrones de uso lingüístico en la actividad económica, fue la necesidad de reconsiderar la idea tradicional de que el uso de la lengua minoritaria es causa de retraso económico. Estudios actuales demuestran que el uso de la lengua local (es decir, la diversidad lingüística) puede ofrecer ventajas económicas (el uso en el trabajo, en anuncios publicitarios y en las etiquetas de productos, en el comercio internacional, etc.). Por lo mismo, es importante determinar el papel que desempeñan las normas sociales en el uso de la lengua (Grin, 1999:17).

#### LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA-CULTURAL DE MÉXICO

En México existen más de 62 grupos indígenas y sus correspondientes idiomas y culturas. Los estados con mayor porcentaje de población indígena son Oaxaca, Chiapas, Yucatán, México e Hidalgo. Sin embargo, hay indígenas en todos los estados, si no originarios, son inmigrantes o jornaleros temporales.

No son las lenguas indígenas en sí lo que nos interesa, sino cómo identifican a ciertos

grupos sociales que viven en situaciones de desigualdad. Aunque nos concierne la situación de México, es una problemática mundial en que cada día encontramos menos tolerancia frente a la diversidad lingüística-cultural y étnica. Intento hacer un diagnóstico de la situación mexicana a través del tratamiento de los grupos locales en la prensa.

#### ECONOMÍA Y DESARROLLO

A finales de 2002 había en el mundo 180 millones de desempleados, según un informe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Las zonas más afectadas por el desempleo son América Latina, el Caribe y los países industrializados. El número de personas sin trabajo aumentó 20 millones desde principios de 2001. No obstante, James Heckman, Premio Nobel de Economía en el año 2000, afirmó el 24 de enero de 2003 que la economía de México tiene un gran futuro; su pueblo tiene un gran potencial, pero su gobierno teme invertir más en la educación preescolar, como una forma de fortalecer las actitudes de los ciudadanos futuros.

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) clasifica las entidades por nivel de desigualdad. Según el índice de *Desarrollo Humano* 2001 y 2002 de la ONU, los 10 países con mayor desarrollo humano son: 1. Noruega, 2. Australia, 3. Canadá, 4. Suecia, 5. Bélgica, 6. Estados Unidos, 7. Islandia, 8. Países Bajos, 9. Japón y 10. Finlandia. En 2001 México obtuvo el rango 51, y en 2002, el 54. En el informe sobre desarrollo humano elaborado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), se detectó que existen altos niveles de desigualdad entre algunas de las 32 entidades del país, que se reflejan principalmente en el rubro de los ingresos per cápita; pero también en los rubros de salud y de educación.

El investigador Julio Boltvinik, Premio Nacional de Periodismo 2002, sostiene que la agudización de la pobreza extrema en México

es producto de la eliminación de subsidios y políticas de asistencia. A pesar de que el producto interno bruto (PIB) per cápita anual es de ocho mil dólares, el nivel de pobreza extrema rebasa 40 por ciento de conacionales. Los niveles superan a Brasil, Panamá y Costa Rica, país que con dos mil dólares anuales de PIB per cápita reporta 24 por ciento de pobres. Boltvinik desechó la hipótesis de que la pobreza en México está concentrada en el campo, luego de que 60 por ciento de los pobres extremos radican en comunidades que tienen más de 2500 habitantes. Entre 1994 y 1997 se disparó la pobreza e indigencia. Un trabajador industrial ganaba 140 pesos en 1982, pero devino una caída brutal hasta 1988, luego hubo una recuperación durante el gobierno de Carlos Salinas y una nueva caída en la gestión de Ernesto Zedillo, que provocó que el ingreso se desplomara a la mitad. Ambos actores, asalariados y patrones, se vieron afectados desde 1982 hasta 2000, con una agudización de la tendencia hacia la desigualdad y la concentración del ingreso.

#### POBREZA Y SALUD

En 2001, el gobierno federal dejó de ejercer 3287 millones de pesos presupuestados en sus programas de combate a la pobreza, monto que equivale al apoyo de por lo menos ocho millones de personas que no tienen acceso a los servicios de salud, o a dos millones de becas para la educación.

Fue reportado el 19 de septiembre de 2002, que 31 por ciento de la población sigue sin contar con agua de calidad bacteriológica para uso y consumo humanos aunque está potabilizada, esto es, que no recibe el líquido desinfectado con cloro a través de sistemas formales de abastecimiento, reconoció la Secretaría de Salud en su informe *Salud: México 2001*.

La realidad planteada por académicos, especialistas, ex funcionarios y representantes de partidos políticos, es que el sector salud en Mé-

xico se encuentra en crisis: le faltan recursos para abastecerse de medicinas, dar mantenimiento a clínicas y hospitales, construir nuevos y ampliar su plantilla de personal. Según Elías Miguel Moreno, presidente de la Comisión de Salud del Senado: “No hay nada nuevo; es una continuación de los programas de hace años. Las zonas marginadas están abandonadas en atención. El sistema se mantiene gracias al heroísmo de médicos y enfermeras”.

Para el Consejo Nacional de Población (Conapo), el combate a la pobreza pasa necesariamente por romper “el círculo perverso” que implica que los sectores populares solamente reproducen, de generación en generación, la red de condiciones de desventaja social y tienen pocas oportunidades de superar su situación socioeconómica.

#### EDUCACIÓN

En cuanto a la educación, muchos maestros tienen la necesidad de trabajar doble turno para ganar un poco más. En los países donde se pagan salarios dignos, los maestros tienen un mejor desempeño profesional.

La Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y el Consejo de Europa convocaron a sus países miembros a emprender reformas educativas, con el fortalecimiento de la educación artística en la enseñanza básica como uno de sus principales ejes. La intención de la medida es proporcionar a la población infantil herramientas para enfrentar los retos de la globalización.

La instrucción artística debería impartirse como asignatura elemental en los sistemas educativos del mundo. Su abandono, alerta la UNESCO, ha convertido a niños y jóvenes en espectadores pasivos y acrílicos, incapaces de expresarse y comunicarse creativamente; vulnerables además al cúmulo de mensajes e imágenes a los que están expuestos. El apremio adquiere relevancia, sobre todo porque los cen-

tros escolares se erigen como espacios propicios para el conflicto social y cultural. En 2004 el organismo internacional celebró el Encuentro Mundial de la Enseñanza Artística, foro en el que expertos se ocuparon del tema.

Sin evaluar la educación artística en México, comparado con países del Primer Mundo, México presenta atraso de un siglo en ciencia y tecnología. Sólo 300 de 2.8 millones de empresas vierten en desarrollo tecnológico e investigación, afirmaron especialistas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

También existe un alto contraste entre la situación rural y urbana en cuanto a la educación básica. El ingreso medio en el Distrito Federal es de 17 696 dólares al año, en Oaxaca, estado con gran población indígena, es de 3 489 (según un reporte del 17 de febrero de 2003). Según el Conapo, algunos municipios oaxaqueños tienen los niveles de analfabetismo más elevados del país y otros los de mayor asistencia escolar. Los niveles de analfabetismo en estos municipios y otros de Guerrero, por ejemplo, exceden el observado por el conjunto del país —66.2 por ciento— al final de la Revolución mexicana, es decir, entre 1915 y 1920. Actualmente opinan muchos que la escuela pública deja de ser un factor de cambio social.

Los niveles de desequilibrio social en México “ejemplifican la existencia de dos mundos fragmentados, con tensiones y contradicciones propias de la desigualdad”. Los reportes extremos de niveles de ingresos o de analfabetismo hablan de las diferencias entre “el México rural, pobre, predominantemente indígena, anclado a la agricultura de autoconsumo; y por otro lado, el México moderno, urbano, integrado a la globalización”. Entre esos dos extremos existen una multitud de situaciones diferentes.

#### LA GLOBALIZACIÓN

En México, la globalización se usa como etiqueta para justificar la tala de bosques o la

reubicación de grupos (como sucedió en Montes Azules, Chiapas). A veces se mezclan problemas históricos, conflictos entre partidos políticos o grupos religiosos con los de los territorios indígenas tradicionales y quiénes tienen el derecho a ellos.

En lo que se refiere a la globalización, México necesita buscar formas de insertarse en las que haya atención a la *integración social nacional* para no contribuir más a la marginalidad del desarrollo experimentado por muchos sectores de la población, como es el sector indígena.

#### LA DISCRIMINACIÓN Y LOS DERECHOS HUMANOS EN MÉXICO

El presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), José Luis Sobranes Fernández (*Síntesis/Notimex*, 15 de octubre de 2002), consideró que la discriminación en México, en particular la que se ejerce contra grupos vulnerables de la sociedad, va en aumento.

Al respecto indicó que uno de los grupos más vulnerables son los indígenas, quienes son víctimas de la falta de justicia social en materia de salud, alimentación y educación y cuya atención sigue siendo uno de los grandes retos en materia de derechos humanos.

Reconoció que la discriminación en México es una realidad con expresiones muy diversas y complejas. En ese sentido, se refirió a la exclusión que se ejerce contra mujeres e indígenas y, otras veces, bajo formas veladas pero igualmente discriminatorias y violatorias de los derechos humanos, como suelen ser los ataques contra la dignidad y el buen nombre de las personas.

Consideró, además, que sólo el reconocimiento y el respeto a la dignidad de los demás permite que la convivencia social se construya sobre bases firmes. Sostuvo que se requiere que la sociedad cuente con una sólida moral laica que proponga y proporcione valores ge-

nerales de respeto y convivencia. Esos valores están plasmados en los derechos humanos, que son el mínimo ético que todos deberíamos cumplir para vivir en sociedad, independientemente de las creencias religiosas que cada quien profese y de las ideologías políticas que cada quien tenga.

#### EL COMBATE A LA DISCRIMINACIÓN Y LA AUTOGESTIÓN

En los últimos años, organismos indígenas analizan el combate a la discriminación y la lucha por la autonomía. Señalan la imposición del Procede en ejidos para privatizar los territorios de las comunidades. El 15 de febrero de 2003, en reunión de la Comisión Transitoria de Seguimiento del Congreso Nacional Indígena (CNI), se planteó la necesidad de combatir el aislamiento en que se encuentran las comunidades y organizaciones indias frente a la represión que enfrentan y para potenciar su trabajo de construcción de la autonomía.

Un ejemplo del avance hacia la autonomía y de la integración nacional e inserción a la globalización por parte de grupos indígenas es el caso de la exportación de café mexicano. En agosto de 2002 se reportó la exportación a Francia y Alemania de 150 toneladas de café orgánico, consolidando un convenio de comercialización que la organización Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (Ismama) de Chiapas, firmó con empresarios de Francia y Alemania. Esta alianza ayudará a la economía de familias campesinas que conforman el Ismama, en beneficio de más de 20 comunidades indígenas.

#### LA LEY GENERAL DE DERECHOS LINGÜÍSTICOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

A fines del año 2002, la LVIII Legislatura de la Cámara de Diputados, aprobó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos

Indígenas, resultado de un largo proceso de discusión entre diferentes instancias involucradas en el quehacer lingüístico y en defensa de las lenguas y culturas indígenas del país, que tiene por objeto “regular el reconocimiento y protección de los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos indígenas, así como la promoción del uso y el desarrollo de las lenguas indígenas”. El contenido es el siguiente: Capítulo I. Disposiciones Generales (con ocho artículos); Capítulo II. De Los Derechos de los Hablantes de Lenguas Indígenas (del artículo 9 al 12); Capítulo III. De la Distribución, Concurrencia y Coordinación de Competencias (artículo 13 con doce incisos); Capítulo IV. Del Instituto de Lenguas Indígenas Nacionales (artículos 14-26, y siete transitorios).

La aprobación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas representa un gran logro que aborda un aspecto importante de la lucha en contra de la desigualdad que es la educación. El inciso IV del artículo segundo plantea:

Promover mediante la enseñanza el conocimiento de la pluralidad lingüística de la Nación y el respeto a los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas. Los hablantes tendrán acceso a la educación obligatoria en su propia lengua y español.

La ley promueve y protege la diversidad lingüística y cultural, reconociendo explícitamente la diversidad de la sociedad mexicana y la necesidad de la enseñanza y promoción de las lenguas indígenas en la educación nacional. Esta ley proporciona el medio legal para proteger el derecho de los grupos al uso de la lengua tradicional y abrir los espacios de uso. La empresa actual es convertir la ley en realidad.

#### CONCLUSIONES Y ALGUNAS PROPUESTAS

Se observa que la problemática es compleja. Existe una estrecha relación entre lengua y cul-

tura pero la desigualdad de los grupos locales dentro de la sociedad mexicana se inserta en las condiciones básicas generales de la pobreza, salud, economía, educación y el desarrollo nacional.

Aunque los grupos indígenas tienen una problemática específica, es indispensable buscar soluciones a la desigualdad dentro del marco de la problemática socioeconómica nacional, de la salud y de la educación.

Cuando se habla de desarrollo, se enfatiza la ciencia y la tecnología. Sin embargo, el arte y la cultura alimentan la ciencia y la tecnología, y deben ser incorporados en los planes de desarrollo. Algunas acciones y propuestas son:

1. Ferrán Mascarell, presidente del Instituto de Cultura de Barcelona, propone que la producción cultural sea el eje de una nueva economía fundamentada en los contenidos, y en la generación y transmisión de conocimientos.

2. Es importante crear modelos de desarrollo acordes con las condiciones y situaciones actuales y nacionales que apoyan la autogestión; por ejemplo, buscar nuevas vías de desarrollo como el convenio internacional para la exportación del café mexicano entre organizaciones y cooperativas indígenas. Néstor García Canclini propone fomentar la coexistencia de la industria artesanal y las nuevas tecnologías.

3. El Foro Social Mundial (Porto Alegre, Brasil y en la India en 2004) pretendió generar la promoción de la cultura como herramienta para el desarrollo económico, con la creación de una poderosa red de información con espacio para discusiones y visiones de experiencias; además, con la generación de propuestas para incidir en las políticas culturales de los diversos Estados nacionales.

Albert Bastardas Boada opina que lo importante es hacer compatible dos hechos que parecen ser contradictorios: la continuidad de la diversidad lingüística mundial y la necesidad de la intercomunicación entre estos grupos

en la nueva era “glocal” (es decir “global/local”) de reunificación de la especie humana. Dejar de pensar en dicotomías y hacer una reformulación ideológica.

## ACTITUDES E IDEOLOGÍA

Las actitudes de una población se informan y alimentan la(s) ideología(s) de la sociedad. Actitudes e ideología en favor de la diversidad lingüística-cultural influyen en la política y en el diseño e implementación de medidas para crear un ambiente en beneficio de los distintos factores y componentes de una sociedad heterogénea.

Por eso, en México se aprobó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y Reforma a la Fracción Cuarta del Artículo Séptimo de la Ley General de Educación (*Diario Oficial de la Federación*, publicada el 13 de marzo de 2003). El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) tiene la tarea de promover el cumplimiento de los artículos estipulados por esta ley y de asesorar a los tres órdenes de gobierno para articular las políticas públicas necesarias en la materia. Esta labor realizada en distintos foros nacionales promete influir en el cambio de actitudes hacia las lenguas locales de México, buscando cambiar la realidad socioeconómica del país.

Para volver a la pregunta del título: “¿Cambio de actitudes hacia las lenguas locales en México?”. Ciertamente, existe mayor presencia en la prensa y en los medios de la problemática indígena gracias a la influencia del EZLN y el movimiento iniciado en Chiapas.

La difusión del conocimiento es el primer paso en el combate contra la discriminación y la desigualdad. Por ahora existen los medios legales y la obligación formal de cumplir con los derechos lingüísticos de los pueblos originarios; contribuyendo al cambio de actitudes hacia las lenguas y grupos indígenas, en beneficio de una sociedad lingüística y culturalmente diversa.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

- “A FINALES de 2002 había en el mundo 180 millones de desempleados: OIT”, en *La Jornada*, sábado 25 de enero del 2003, p. 26
- ALBERTO LÓPEZ, René, 2003. “En zonas indígenas, 5 veces más alta la tasa de mortalidad materna”, en *La Jornada*, domingo el 23 de marzo, p. 34.
- AVILÉS, Karina, 2003. “Insta experto a responder con ética al neoliberalismo en la universidad pública”, en *La Jornada*, lunes 17 de febrero, p. 44.
- CARRILLO, Laura, 2002. “Cortan apoyo a pobres”, en *Reforma*, jueves 19 de septiembre, p. 1a.
- CASTELLANOS, Antonio, 2003. “Temor oficial a la educación, Afirma Premio Nobel que México tiene gran futuro”, en *La Jornada*, sábado 25 de enero, p. 25.
- CRUZ, Ángeles, 2002. “La arquidiócesis de México exhorta al gobierno pagar mejor a maestros”, en *La Jornada*, domingo 19 de mayo, p. 37.
- FISHMAN, Joshua A. (ed.), 1999. *Handbook of Language and Ethnic Identity*, Nueva York, Oxford University Press.
- GALÁN, José, 2002. “Comparado con países de Primer Mundo, México presenta atraso de un siglo en ciencia y tecnología”, en *La Jornada*, domingo 18 de agosto, p. 36.
- GONZÁLEZ AMADOR, Roberto, 2003. “Las transnacionales saquean América Latina, según un reporte del BBVA”, en *La Jornada*, domingo 15 de junio, p. 23.
- \_\_\_\_\_ y Juan Manuel Venegas, 2003. “Vázquez Mota: la estrategia económica debe mirar sin arrogancia la parte social”, en *La Jornada*, viernes 20 de junio, p. 23.
- GRIN, François, 1999. “Capítulo 2, Economics”, en Joshua A. Fishman (ed.), *Handbook of Language and Ethnic Identity*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 9-24.
- HENRÍQUEZ, Elio, 2002. “San Juan Chamula, Presuntos caciques retienen y agreden a tres tzotziles”, en *La Jornada*, domingo el 20 de octubre, p. 13.
- MARTÍN URZAÍS, Cristina, 2002. “Desgracia nacional que algunas escuelas carezcan de infraestructura: SEP”, en *La Jornada*, domingo 18 de agosto, p. 5.
- \_\_\_\_\_, 2003. “Creatividad y sensibilidad, antidotos contra violencia, drogas y delincuencia, Recomiendan UNESCO y Consejo de Europa promoción de asignaturas humanísticas”, en *La Jornada*, domingo 18 de agosto, p. 4.
- “MILES DENUNCIAN en Roma el fracaso del modelo neoliberal en el combate a la hambruna mundial”, en *La Jornada*, domingo 9 de junio del 2002, p. 28.
- NOTIMEX, 2002. “La eliminación de subsidios agudizó la pobreza extrema en el país, aseguró Julio Boltvinik”, en *La Jornada*, domingo 9 de junio, p. 21.
- ORTIZ PINCHETTI, José, 2002. “Nueva pobreza”, en *La Jornada*, 18 de agosto, p. 33.
- RODRÍGUEZ, Ruth, 2002. “Más salud con el mismo dinero”, en *El Universal*, domingo 8 de septiembre, p. A20.
- ROJAS, Rosa, 2003. “Zoques de los Chimalapas dan 10 días a colonos para que desalojen terrenos”, en *La Jornada*, viernes 20 de junio, p. 14.
- RUIZ, Sara, 2002. “Consume agua sin calidad 31% de la población”, en *Reforma*, jueves 19 de septiembre, p. 2.
- RUIZ ARRAZOLA, Víctor, 2002. “Empiezan huelga de hambre cuatro indígenas de la región de Loxicha”, en *La Jornada*, domingo 20 de octubre, p. 13.
- SEVILLA, Ramón, 2003. “Alientan abstencionismo marginación y pobreza”, en *Reforma*, martes 24 de junio, p. 8A.
- SUBCOMISIÓN de Asuntos Indígenas para el Estudio y Dictamen de las Iniciativas de Ley de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, 2002. “Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas”.

- “SUEÑA’ FOX con vencer la pobreza ‘en 10 o 15 años’”, en *La Jornada*, domingo 22 de junio del 2003, p. 1.
- TANIGUCHI, Hanako, 2003. “Clasifica ONU entidades por nivel de desigualdad”, en *Reforma*, martes 24 de junio, p. 2A.
- URRUTIA, Alonso, 2002. “Impostergable, romper los factores que reproducen la pobreza, señala el Conapo. Estados pobres, con tasas de mortalidad infantil que tuvo el país como media hace más de 10 años”, en *La Jornada*, lunes 26 de agosto, p. 11.
- VILLALBA SÁNCHEZ, Rodolfo, 2002. “Indígenas chiapanecos venderán a Europa 150 toneladas de café”, en *La Jornada*, domingo 18 de agosto, p. 23.
- “VISITARÁ CHIAPAS, llega experto de la ONU en comunidades desplazadas”, en *La Jornada*, domingo 18 de agosto del 2002, p. 10.

## DIVERSOS PROCESOS DE VIOLENCIA EN MESOAMÉRICA

*Carmen María Pijoan Aguadé\**  
*Josefina Mansilla Lory\**

La antropología forense es una ciencia relativamente joven, que surge con la necesidad de llegar a la identificación personal. Se trata de averiguar la causa de muerte, edad, raza, sexo, caracterización morfométrica que incluye estatura del individuo, rasgos culturales, patología, distancias genéticas, tafonomía,<sup>1</sup> ADN, elementos traza,<sup>2</sup> marcas de ocupación profesional, antiguas lesiones óseas, así como cualquier dato que sea posible obtener a partir de restos óseos de sujetos localizados en avanzado estado de descomposición, esqueletizado, o partes corporales producto de un descuartizamiento, criminal o accidental. Este estudio se realiza con el fin de proporcionar información a las fuerzas policíacas para ayudar en una investigación o identificación.

La base de estos trabajos es el hecho de que en los huesos quedan registrados algunos acontecimientos que han tenido lugar en el transcurso de la vida del individuo, además

de permitir determinar la posible causa de la muerte (Reverte, 1999).

Gran parte de los datos se obtienen por medio de las técnicas tradicionales de la antropología física, como son aquellas usadas para la determinación del sexo (Ferembach *et al.*, 1979), la edad al momento de la muerte (Is-can, 1989), la raza (Fusté, 1957; Reverte, 1999), estatura del individuo, marcas de ocupación profesional, así como antiguas marcas de lesiones o enfermedades óseas (Ortner y Putschar, 1985; Campillo, 2001).

Sin embargo, la identificación de traumatismos que tuvieron lugar durante la vida del individuo o pueden haber ocasionado la muerte del individuo o también las realizadas sobre el cadáver, así como la identificación, en su caso, del implemento o arma que los causaron, que en muchos casos resultan esenciales en este tipo de investigaciones. Estas "huellas" pueden haberse ocasionado en vida, *perimortem* o *postmortem*. Las primeras pueden ser debidas a accidentes o por alguna actividad cultural que produzcan lesiones traumáticas en el esqueleto o partes blandas. Su identificación es importante para obtener información acerca de las prácticas relacionadas con la guerra, la violencia interpersonal y los accidentes de la vida cotidiana (actividades que pueden ser, en muchos casos, diferenciadas por sexo). Por otra parte, las huellas *postmortem* se deben a dos

\* Dirección de Antropología Física, INAH.

<sup>1</sup>El término de tafonomía puede definirse como el hacer paleontológico abocado a definir, describir y sistematizar la naturaleza y los efectos de los diversos procesos que actúan sobre los restos orgánicos después de la muerte (Gifford, 1982:466-467).

<sup>2</sup>El análisis de elementos traza en el hueso es una técnica que parece proporcionar un medio directo y cuantitativo para la reconstrucción de la dieta de poblaciones desaparecidas (Sanford, 1993:5-15).

causas: por diagénesis o la manipulación del cuerpo como ritual corporal.

En el transcurso del estudio de distintas muestras osteológicas prehispanicas de Mesoamérica, se han observado diversas alteraciones de tipo cultural sobre los huesos, es decir, causadas por la acción del hombre, que han sugerido diversos procesos de violencia<sup>3</sup> en vida o sobre el cuerpo de individuos ya muertos. Debido a lo anterior, se ha visto la necesidad de aplicar las técnicas de la antropología o tafonomía forense para determinar y explicar estas acciones.

Las huellas que nos indican de manera directa la presencia de actos de violencia en los individuos estudiados son algunos traumatismos, bajo la forma de fracturas o evidencias de heridas con algún tipo de objeto romo o armas corto-punzantes. Aunque muchas veces estas heridas ya se encuentran cicatrizadas y las fracturas consolidadas; no obstante, en ocasiones aún se pueden identificar.

El análisis de traumatismo violento sobre el esqueleto, relacionado con las armas existentes en el momento, nos pueden dar una valiosa información sobre el comportamiento interpersonal e intergrupar que se registró en el pasado. Los patrones de violencia y guerra varían según el contexto social, así como la calidad y precisión en la manufactura de las armas, mismas que dependen del material utilizado en su fabricación y la tecnología disponible (Boyeston, 2000).

Los lugares más comunes de traumatismos violentos son el cráneo cefálico y la cara. En

tre los primeros, en la mayoría de los grupos, se observan ligeras depresiones, en general circulares, que nos indican la existencia de un traumatismo regenerado; éstos se localizan, de forma principal, sobre los frontales, mayoritariamente sobre el lado izquierdo, así como sobre los parietales del mismo lado. Lo anterior nos indica que el agresor se encontraba frente a la víctima y que era diestro. En cuanto a los faciales, es muy común ver desviaciones del *septum* nasal, así como fracturas tanto de los huesos propios de la nariz como de las ramas ascendentes del maxilar y el arco cigomático. Este tipo de lesiones son producidas por golpes con los puños sobre la cara; si hay un sexo que las presenta prioritariamente ello nos puede indicar costumbres sociales, tales como la violencia intrafamiliar, en que las mujeres son más frecuentemente golpeadas; o bien intergrupar, donde los hombres pelean entre sí.

Otro tipo de traumatismo que nos indica la presencia de violencia, tanto dentro del grupo como de agresiones por parte de extraños, son las fracturas y heridas por corte, que se dan en los antebrazos (cúbito y radio), al colocarse frente al rostro como protección.

En lo que se refiere a evidencias directas de heridas de guerra, éstas son muy escasas. Lo anterior puede deberse a diversos motivos: por un lado debemos señalar que la mayor parte de los esqueletos humanos localizados durante diferentes excavaciones arqueológicas, fueron encontrados en recintos sagrados, lo que indica que en general se trata de entierros de tipo ceremonial, producto del sacrificio humano, a pesar de que muchos de ellos eran cautivos de guerra; por otra parte, las armas utilizadas en Mesoamérica son de lítica, es decir, mucho menos cortantes y sólidas que las elaboradas con metales, lo que ocasiona que, en general, las heridas no llegaran hasta el hueso. Finalmente, debemos recordar que la guerra, por lo menos durante el posclásico, se realizaba con dos fines: obtener cautivos para ser sacrificados (Guerra Florida) y obtener tri-

<sup>3</sup>Mucho se ha discutido sobre si la violencia es un rasgo inherente al ser humano. De esta manera, existen autores que consideran que existe un instinto asesino o agresivo, como un aspecto de la herencia del hombre, mientras que otros creen que esta idea es una aberración (véase *Hombre y agresión*, de Kairós, *Anatomía de la destructividad humana*, de Fromm o *Prehistory of Warfare*, de LeBlanc en *Archaeology*). Cabe agregar, sin embargo, que agresividad y violencia no son necesariamente sinónimos, la primera abarca a la segunda, pero no se limita a ella (comunicación personal Lizarraga, febrero de 2004).

buto de los pueblos subyugados; entre estos últimos estaba el de entregar individuos, de ambos sexos, para ser sacrificados. Sin embargo, podemos mencionar la existencia de una punta de proyectil localizada entre los huesos del antebrazo, en Tlatilco, Estado de México (Sala del Preclásico-Museo Nacional de Antropología), y restos de una navaja de obsidiana incrustada en la tibia de un sujeto masculino localizado en Santa María Malinalco, Azcapotzalco (Amezcuca *et al.*, 2003). También podemos mencionar un cráneo encontrado en el cenote sagrado de Chichén Itzá, que muestra dos cortes grandes sobre el parietal izquierdo, con importantes huellas de regeneración, lo que indica que el sujeto sobrevivió a la herida por bastante tiempo.

No obstante, las evidencias más numerosas en Mesoamérica son de tipo indirecto, las cuales nos permiten inferir la práctica del sacrificio humano, con base en las diversas alteraciones que se observan sobre los esqueletos localizados, por lo general, en recintos sagrados y que fueron producidas cuando los sujetos ya estaban muertos, huellas que son debidas a procesos rituales sobre los cuerpos de los sacrificados.

Las principales alteraciones presentes en estos restos esqueléticos, detectadas a la fecha, son marcas de corte, impactos, fracturas intencionales, perforaciones y exposición térmica.

*Cortes.* Los cortes observables en los huesos pueden dividirse en corte sobre hueso y corte de hueso (Pijoan y Pastrana, 1989). El primero es el resultado indirecto del corte, por la acción de un objeto cortante —que en Mesoamérica se trataba de un instrumento lítico— en las partes blandas adyacentes al hueso, lo cual produce marcas sobre éste al servir de apoyo, por ser de mayor dureza, más resistente a la acción aplicada. Por lo general, los cortes sobre hueso se presentan en aquellas partes óseas en que es necesario usar un filo agudo para separar la piel del cuerpo, el músculo del hueso o el hueso de otro elemento óseo adyacente. Por lo común, se presentan como una serie

de pequeños cortes lineales, más o menos superficiales, paralelos entre sí o de largos cortes, únicos o dobles. Por lo general, éstos se agrupan periarticularmente o en los puntos de inserción de los músculos mayores, y por su localización anatómica pueden deberse al desprendimiento de las masas musculares —en cuyo caso se trataría de un descarnado—, del tegumento —desollado—, o para acceder a una articulación: desmembrado o desarticulado. Para ser considerados estos cortes deben ser incisiones limpias y antiguas, con secciones en forma de V, discontinuas en huesos con superficies irregulares, donde se marca sólo en las regiones protuberantes. Las características de las marcas de corte pueden explicarse con base en la naturaleza del instrumento cortante utilizado y son simplemente el reflejo de la interacción entre el hueso y la piedra (White, 1985). Los filos de navajas prismáticas de obsidiana dejan, en general, un corte lineal único, mientras que el uso de instrumentos de filo semidentado de artefactos bifaciales con retoque, produce una marca de corte múltiple, dado que son causadas por las salientes del filo.

Por otra parte, el corte de hueso se presenta cuando un hueso ha sido dividido en dos por medio de desgaste, es decir, por la acción repetida del filo de un instrumento sobre el mismo lugar hasta partirlo, dejando una superficie lisa (Pijoan y Pastrana, 1989). En ocasiones se ven series de marcas provocadas por diversos intentos de fabricación, localizados por arriba del corte definitivo (Pijoan *et al.*, 2001).

*Fracturas intencionales.* Las fracturas que se observan en los huesos, principalmente los largos, pueden ser debidas a agentes naturales diagénicos, biológicos o culturales. Las que aquí nos interesan son las culturales, aquéllas causadas por el hombre, provocadas de manera deliberada persiguiendo diversos fines.

Para fracturar un hueso largo en estado fresco, el hombre emplea la técnica de aplicación de un impacto de alta velocidad; es decir, el método por percusión que imprime un impacto concentrado en un punto. El equipo tecno-

lógico mínimo necesario incluye un martillo o percutor y uno o dos apoyos que sirven de yunque. El impacto produce un sistema de compresión y tensión combinado, ocasionando una fractura helicoidal, inclinada en un ángulo de 45 grados en relación con el eje longitudinal del hueso. En el punto de impacto se produce un sistema de compresión, formándose un área de depresión circular, producida por el percutor, así como incipientes fracturas circulares o hueso aplastado y el desprendimiento de esquirlas de hueso. En la pared opuesta aparecen fisuras negativas. La posición de los apoyos, en relación con el punto de impacto, condiciona el lugar y ángulo de fractura (Pijoan y Pastrana, 1989). Sin embargo, debemos tener en cuenta que este tipo de fractura también puede ocurrir en vida del individuo, siendo las fracturas por torsión.

En el caso de huesos delgados, como las costillas, las fracturas suelen producirse por medio de torsión; esto es, doblando el hueso hasta conseguir quebrarlo, ocasionando un tipo de fractura que puede producir que una parte de la superficie ósea, en la cara opuesta de donde se aplicó la torsión, sea arrancada; lo que, en virtud de su apariencia, se denomina, en "rama verde" (Resnick *et al.*, 1988; White, 1992).

Las fracturas de hueso que no muestran evidencia alguna o clara de regeneración (proliferación de la capa osteogénica), deben ser consideradas *perimortem*. Las registradas en cráneo pueden haber sido producidas para dar muerte al individuo, o en caso de que éste ya lo estuviera, para romper la bóveda por diversos motivos. Este tipo de fracturas craneales son en forma de líneas rectas o curvas, que irradian del lugar de impacto, el cual puede presentar una fractura hundida o estrellada (Gurdjan, 1973; Merbs, 1989; Dastugue y Gervais, 1992; Berryman y Jones, 1996; Roberts, 1997 y 2000; Botella *et al.*, 1999; Galloway, 1999; Boyeston, 2000). Cuando el individuo se encuentra aún con vida al momento del impacto, necesariamente se produce un

fuerte sangrado que deriva en infiltraciones en el hueso, ocasionando que los restos óseos muestren manchas de color café o rojizo, según reportan Simonin (1973) y Maples (1986).

*Impactos.* En diversos restos óseos se ha señalado la presencia de lo que se denomina "impactos" (Pijoan, 1997), que dejan marcas tipo muescas o machucones, los cuales observan sobre las epífisis de los huesos largos, en el cuerpo de las vértebras y, en general, sobre las superficies articulares. Se considera que estos impactos pueden ser resultado *postmortem*, tanto de percusiones como de fuerte y decidida presión. Los ocasionados por presión, regularmente devienen en un ligero aplastamiento de la superficie del hueso, dejando por ende la huella del instrumento empleado para ello (Pijoan y Mansilla, 2004a). En ocasiones estas marcas presentan restos de betún o pigmento negro. La citada autora propone que estas alteraciones se ocasionan al momento de realizar la desarticulación, al golpear o introducir con fuerza un instrumento puntiagudo en la cápsula articular y que el instrumento implicado en la operación bien puede haber tenido un revestimiento de resina caliente que ayudara en la tarea.

En cuanto a los impactos por percusión, también se presentan en ocasiones sobre las superficies articulares y, al parecer, tienen la misma función que los producidos por presión. Sin embargo, existen evidencias de que por medio de este tipo de impactos se lograba realizar perforaciones en el cráneo.

*Exposición térmica.* Los huesos presentan diversos tipos de alteraciones cuando han sido expuestos al calor, según el grado de la temperatura si el hueso se encontraba en estado fresco o seco, si éste se quemó con partes blandas o no, o si la exposición a la fuente de calor fue directa o indirecta. Una de las autoras (Pijoan, 1997) propone que la exposición indirecta es aquella en que los huesos, con o sin carne, fueron hervidos o cocidos en un medio húmedo, tal como la barbacoa, mientras que la directa es cuando han sido asados o coloca-

dos directamente en el fuego o brasas; en este último caso, nos encontramos con aquellos restos óseos que han sido dorados o tostados hasta ser quemados o incinerados. Además, también existió la costumbre de quemar huesos ya secos, los cuales presentan características diferentes a los anteriores.

La incineración del cuerpo, según las fuentes, era la forma más común de disponer de los muertos o los cadáveres, aun cuando en ocasiones también se quemaban esqueletos, es decir, huesos secos.

Las autoras mencionadas (Pijoan *et al.*, 2004) han hecho una detallada exposición de las diferentes modificaciones que presentan los huesos, de acuerdo con el tipo de exposición térmica que sufrieron, lo que permite inferir con qué objetivo se realizó ésta.

*Perforaciones postmortem.* En ocasiones se observan, en ciertos huesos, algunas horadaciones. En primer lugar es necesario determinar si éstas fueron ocasionadas por agentes del medio en que fue enterrado el cuerpo, por algún animal, debido a alguna enfermedad o por la mano del hombre. Entre estas últimas podemos distinguir aquéllas producidas mediante la técnica de desgaste o el uso de un instrumento perforador. En el primer caso, se desbasta el hueso consumiéndolo poco a poco hasta traspasarlo, utilizando para tal efecto algún tipo de herramienta cortante; tal técnica produce un orificio lenticulado irregular. En el segundo caso, cuando se efectúa la operación con algún tipo de barreno o perforador de piedra, éste deja sobre las paredes trabajadas un aspecto escalonado, y el agujero obtenido presenta una forma cónica o bicónica irregular. Otro medio para conseguir la perforación puede ser la utilización de un arco (Suárez, 1974; Semenov, 1981; Rodríguez, 1985), con lo que se obtiene, por fricción, un orificio cilíndrico o tubular con estrías muy finas y regulares en las paredes del material óseo.

También cabe mencionar la elaboración de grandes orificios, por lo general en cráneo, que se realizan por medio de percusiones repeti-

das o continuas que dejan la huella de una pequeña fractura, así como un borde festonado (Pijoan *et al.*, 1989; Pijoan *et al.*, 2001).

Algunas de estas evidencias son muy antiguas, entre las que podemos mencionar la procedente de Tehuacán, Puebla, de la fase El Riego (alrededor de 5750 a.C. + 250); en la zona este del fondo de la cueva Coxcatlán se localizó el entierro de un niño de menos de seis meses de edad (entierro 3), el cual fue decapitado y el cuerpo envuelto en una cobija y una red. Además, le colocaron varias canastas sobre el cuerpo. La cabeza, con varias vértebras y una sarta de cuentas, fue colocada dentro de otra canasta y acomodado cerca de los hombros. Después de cubrir parcialmente la fosa, fue depositado el cuerpo decapitado de un segundo niño, de alrededor de cinco años de edad (entierro 2), envuelto en una cobija, con las piernas flexionadas y atadas por medio de una red. También le fueron colocadas varias canastas sobre el cuerpo y bajo los pies. La cabeza, dentro de otra canasta, fue colocada cerca de su hombro derecho. Antes de ser enterrado, el cráneo fue descarnado y puesto sobre un hogar sobre su región occipital (MacNeish, 1962; MacNeish *et al.*, 1972; Turner y Turner, 1999). Al realizar el estudio antropofísico de los restos, Anderson (1967) observó que, además, las cabezas habían sido intercambiadas entre ambos individuos.

Ésta sería la decapitación y evidencia de sacrificio más temprano descubierto en Mesoamérica hasta ahora. A pesar de ello, debemos tomar en cuenta que el término “decapitación” no tiene el significado occidental del mismo, puesto que la remoción de la cabeza se realizaba, en general, sobre un cuerpo sin vida y no era una forma de ejecución, como sería en otros lugares del mundo, en que se desprendía la cabeza —para provocar la muerte—, por la parte posterior del cuello, de un tajo mediante un instrumento metálico cortante (espada, hacha o guillotina). En este caso, y debido a que la columna vertebral forma un segmento continuo, que es preciso romper o cortar para

separar la cabeza, queda la evidencia de la técnica usada sobre las vértebras, presentando un corte en algunas de sus partes (McKinley, 1993). En cambio, dado que los pueblos mesoamericanos no tenían instrumentos capaces de ocasionar tal separación, puesto que los materiales líticos con que estaban elaborados sus instrumentos se romperían al chocar con el hueso. Las evidencias que se observan sobre las vértebras en los cráneos o esqueletos sin cabeza encontrados, nos muestran que el corte de las vértebras cervicales se hacía por lo general a nivel del cuarto o quinto espacio intervertebral, ya sea de delante hacia atrás o de un lado al otro, con sumo cuidado para no afectar las vértebras, por lo que únicamente quedan ligeros cortes sobre las carillas articulares; es por ello que puede considerarse como un desmembramiento *postmortem*. Con todo, la separación de la cabeza y el tronco fue una costumbre muy expandida, dado que el cráneo se usó mucho como elemento de ofrenda o como trofeo (Moser, 1973).

El análisis de los diferentes tipos de alteraciones que muestran los huesos de un conjunto óseo humano, nos permite determinar el patrón de presencia que nos llevará a establecer el proceso de la actividad humana que los ocasionó. De esta manera, se ha podido determinar la existencia del canibalismo en varios sitios del preclásico, como Tlapacoya-Zohapilco, Estado de México (1250-600 a.C.) (Niederberger, 1987; Pijoan, 1996); Tlatelcomila, Tetelpan, Distrito Federal (700-500 a.C.) (Pijoan y Pastrana, 1987 y 1989), y San Lorenzo Tenochtitlán, Veracruz (1250-900 a.C.) (Coe y Diehl, 1980; Pijoan, 1996). Así como la costumbre de desmembrar los cuerpos de los sacrificados, tal como se ha observado en Teotihuacan (Serrano y Lagunas, 1974; Martínez y González, 1991; Torres y Cid, 1997); Electra, en San Luis Potosí (Pijoan y Mansilla, 1990b) y Tlatelolco, Distrito Federal (Pijoan, 1997), entre otros, y el uso de partes corporales para ser expuestas en templos, como en Altavista, Zacatecas (Kelley, C., 1976; Kelley, E., 1978; Holien y Pickering,

1978; Pickering, 1985; Pijoan y Mansilla, 1990a); La Quemada, también en Zacatecas (Faulhaber, 1960; Martin *et al.*, 2004) y el Cerro del Huistle y Huejuquilla el Alto, en Jalisco (Hers, 1989; Valenzuela *et al.*, 2002). Este tipo de elementos rituales alcanza características especiales en Xochicalco, Morelos, con la elaboración de estructuras elaboradas con partes corporales humanas, en forma de "títeres", suspendidas en un pórtico a la entrada de la ciudad (Pijoan *et al.*, 2003). En el posclásico tardío en la mayoría de las ciudades prehispánicas vemos la aparición de los llamados *tzompantlis* (Pijoan *et al.*, 1989; Botella y Alemán, 2004). Estas exhibiciones de restos humanos de sacrificados seguramente tenían la finalidad de causar terror entre los grupos contrarios.

Además, los huesos frescos, seguramente de los sacrificados, servían como materia prima para la fabricación de herramientas e instrumentos, para uso tanto cotidiano como ritual, así como para adornos (Ochoa *et al.*, 2000; Rojas *et al.*, 2004). En ocasiones eran utilizados para la elaboración de implementos de tipo ritual, tales como las máscaras-cráneo del Templo Mayor (Pijoan *et al.*, 2001) y los *omichicahuastlis*, localizados en diversos sitios (Pereira, 2004).

El sacrificio humano existió en toda Mesoamérica y la manera de realizarlo varió según el tiempo y el espacio. Las diversas formas las conocemos por representaciones, tanto escultóricas como pictóricas de este acto. Así, podemos ver que entre los mayas se utilizaba la extracción del corazón, la decapitación (que en este caso se trataba de un degollamiento), la extracción de intestinos y el flechamiento (Nájera, 1993; Edmonson, 1984; Schelle, 1984), mientras que los totonacos de El Tajín usaban la extracción de entrañas y la decapitación (Wilkinson, 1984; Sala del Golfo, Museo Nacional de Antropología). Las fuentes nos indican que en el altiplano central, durante el posclásico, eran variadas las maneras de llevar a cabo el sacrificio, aunque la más común era extraer el corazón del sacrificado; en un trabajo anterior las autoras (Pijoan y Mansilla, 2004b),

con base en una serie de esternones cortados, localizados en Tlatelolco, proponen que ésta se realizaba por medio de una toracotomía lateral transversa, entre el tercer y cuarto espacio intercostal.

A través del análisis de las diversas alteraciones, en los restos esqueléticos de los diferentes grupos prehispánicos, se ha podido determinar la existencia de actos de violencia intra e intergrupala. Sin embargo, son pocas las evidencias de heridas causadas por armas de guerra, lo que nos indica que éstas no llegaban al hueso o que la finalidad de las batallas no era matar al enemigo. Por otra parte, a través de las evidencias de manipulaciones de los cuerpos, se ha podido determinar la existencia del sacrificio humano (que durante el posclásico aumenta de manera considerable). Aunado a éste, los diferentes tratamientos rituales postsacrificiales y la exposición de cráneos y partes corporales en templos y la entrada de ciudades deben haber afectado psicológicamente a la gente.

La práctica de todas estas costumbres se generaba en la gran religiosidad de los individuos, ya que el mundo se encontraba gobernado por dioses a cuyos caprichos, cóleras y crueldades se debían someter los seres humanos, por lo que resultaban comunes la violencia y acciones que hoy en día calificaríamos de injusticia.

La violencia contra los diversos individuos no menguó con la llegada de los españoles, sino que parece haber aumentado y diversificado, ya que éstos consideraban que:

Una sociedad y unos hombres de tal modo subordinados a las potencias infernales [...] no merecían vivir en libertad ni disfrutar ninguna pertenencia. Se le castigaría reduciéndolos a la esclavitud y al despojo y todavía debían dar gracias a sus conquistadores por haberlos redimido de las tinieblas (Benítez, 1971:13).

Lo anterior propició la explotación de los indígenas, a través del establecimiento de la

jurisdicción privada, o encomienda, la cual: "...se convirtió en el sistema de explotación de indígenas más abierto y el más agresivamente competitivo [...] y como fuente de terror para los pueblos indígenas" (Gibson, 1980:63). La historia de esta institución fue de abusos y atrocidades generalizadas, particularmente en su primera etapa. Los indígenas eran encarcelados, matados, golpeados, perseguidos y utilizados como bestias de carga (Gibson, 1980).

Cuando los indígenas intentaron rebelarse fueron reprimidos implacablemente, siendo encarcelados, golpeados, torturados o asesinados. Los vencidos continuaron siendo sojuzgados, transformándose en los siervos de los señores, a los que debían total obediencia y tributos.

El cambio de una religión por otra no mitigó de forma alguna el fanatismo y la religiosidad en que se encontraban inmersos los individuos antes y después de la llegada de los europeos. Al respecto, Basauri apunta:

La religión llena por completo su vida psíquica, regula sus relaciones sociales e interviene en todos sus actos, aplastando, por decirlo así, toda curiosidad científica e imprimiéndole una resignación y una especie de fatalismo que les impide la lucha inteligente y racional para su defensa biológica y social... (Basauri, 1990:52).

Como puede observarse a partir de lo expuesto, el uso de la antropología forense nos ha permitido analizar las evidencias de violencia entre los pobladores prehispánicos y determinar su causa, así como analizar el comportamiento que corresponde a diferentes sucesos antes, durante y después de la muerte. Así, se ha podido establecer que la violencia en las relaciones interpersonales e intergrupales varió entre las diferentes sociedades prehispánicas; sin embargo, la práctica del sacrificio humano, con diversos procesos rituales sobre el cuerpo después del mismo, surge desde épocas muy tempranas y va en aumento a través del tiempo.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMEZCUA, L.; C.M. PIJOAN; J. MANSILLA; S. FERNÁNDEZ; M. MARTÍNEZ-LAVÍN y C. PINEDA, 2003. "El esqueleto de Santa María Malinalco: osteomielitis crónica multifocal causada por una navaja de obsidiana", ponencia presentada en el XXXI Congreso Mexicano de Reumatología.
- ANDERSON, E., 1967. "The Human Skeletons", en D.S. Byers (ed.), *The Prehistory of the Tehuacan Valley, vol. I: Environment and Subsistence*, Londres, University of Texas Press, pp. 91-113.
- BASAURI, C., 1990. *La población indígena de México*, México, CNCA/INI (Presencias).
- BENÍTEZ, F., 1971. *Los indios de México*, México, Era.
- BERRYMAN, H.E. y S. JONES, 1996. "Applying Forensic Techniques to Interpret Cranial Fracture Patterns in an Archaeological Specimen", en *International Journal of Osteoarchaeology*, 6 (1), pp. 2-9.
- BOTELLA, M; I. ALEMÁN y S.A. JIMÉNEZ, 1999. *Los huesos humanos. Manipulación y alteraciones*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- e I. ALEMÁN, 2004. "El tzompantli de Zutepec, Tlaxcala", en C.M. Pijoan y X. Lizárraga (eds.), *Perspectiva taxonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH (Colección Científica, 462), pp. 173-184.
- BOYESTON, A., 2000. "Evidence for Weapon-Related Trauma in British Archaeological Samples", en M. Cox y S. Mays (eds.), *Human Osteology in Archaeology and Forensic Science*, Londres, Greenwich Medical Media, pp. 337-356.
- CAMPILLO, D., 2001. *Introducción a la paleopatología*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- COE, M. y R. DIEHL, 1980. *In the Land of the Olmec*, Austin, University of Texas Press.
- DASTUGUE, J. y V. GERVAIS, 1992. *Paleopathologie du squelette humain*, París, Société Nouvelle des Editions Boubée.
- EDMONSON, M.S., 1983. "Human Sacrifice in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Chumayel", en E.H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 91-100.
- FAULHABER, J., 1960. "Breve análisis osteológico de los restos humanos de 'La Quemada', Zacatecas", en *Anales del INAH*, XII, México, INAH, pp. 131-149.
- FEREMBACH, D.; I. SCHWIDETZKY y M. STLOUKAL, 1979. "Recommendations pour déterminer l'âge et le sexe sur le squelette", en *Bulletin et Memoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 6 (1), pp. 7-45.
- FROMM, E., 1975. *Anatomía de la destructividad humana*, Madrid, Siglo XXI España.
- FUSTÉ, M., 1957. *Estudio antropológico de los pobladores neo-neolíticos de la región valenciana*, Valencia, Instituto Bernardino de Sahagún.
- GALLOWAY, A., 1999. "Fracture Patterns and Skeletal Morphology. Introduction and the Skull", en A. Galloway (ed.), *Anthropological Analysis of Blunt Force Trauma*, Springfield, Charles C. Thomas, pp. 63-79.
- GIBSON, C., 1980. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI.
- GIFFORD, D.P., 1982. "Taphonomy and Paleoecology: A Critical Review of Archaeology's Sister Disciplines", en M.B. Schiffer (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory. Selections for Students from Volumes 1 through 4*, Nueva York, Academic Press, pp. 465-538.
- GURDJIAN, E.S., 1973. *Head Injury from Antiquity to the Present with Special Reference to Penetrating Head Wounds*, Springfield, Charles C. Thomas.
- HERS, M.A., 1989. *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, IIE-UNAM.
- HOLIEN, T. y R.B. Pickering, 1978. "Analogues in Classic Period Chalchihuites Culture to late Mesamerican Ceremonialism", en E. Pasztory (ed.), *Middle Classic Mesoamerica: a.d. 400-700*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 145-157.

- ISCAN, M.Y. (ed.), 1989. *Age Markers in the Human Skeleton*, Springfield, Charles C. Thomas.
- KELLEY, C., 1976. "Altavista: Outpost of Mesoamerican Empire on the Tropic of Cancer", en J. Litvak y P. Schmidt (eds.), *Las fronteras de Mesoamérica*, t. I, México, SMA, pp. 21-40.
- KELLEY, E.A., 1978. "The Temple of the Skulls at Alta Vista, Chalchihuites", en C.L. Riley y B.C. Hedrick (eds.), *Across the Chichimec sea*, Carbondale. Southern Illinois University Press, pp. 102-126.
- LEBLANC, S.A., 2003. "Prehistory of Warfare", en *Archaeology*, 56 (3), pp. 18-25.
- MACNEISH, R.S., 1962. *Second Annual Report of the Tehuacan Archaeological Botanical Project*, Andover, Robert S. Peabody Foundation for Archaeology.
- ; M.L. FOWLER; A. GARCÍA COOK; F.A. PATERSON; A. NELKEN-TERNER; J.A. NEELY y D.S. BYERS (ed.), 1972. *The Prehistory of the Tehuacan Valley, Vol. V: Excavations and Reconnaissance*, Londres, University of Texas Press.
- MAPLES, W.R., 1986. "Trauma Analysis by the Forensic Anthropologist", en K.J. Reichs (ed.), *Forensic Osteology. Advances in the Identification of Human Remains*, Springfield. Charles C. Thomas, pp. 218-228.
- MARTIN, D.L.; B.A. NELSON y V.R. PÉREZ, 2004. "Patrones de modificación en huesos humanos de La Quemada, Zacatecas: hallazgos preliminares", en C.M. Pijoan y X. Lizárraga (eds.), *Perspectiva taxonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH (Colección Científica, 462), pp. 155-172.
- MARTÍNEZ, E. y L.A. GONZÁLEZ, 1991. "Una estructura funeraria teotihuacana", en R. Cabrera, I. Rodríguez y N. Morelos (eds.), *Teotihuacan 1980-1982*, México, INAH, pp. 327-334.
- MCKINLEY, J.I., 1993. "A Decapitation from the Roman-British Cemetery at Baldolck, Hertfordshire", en *International Journal of Osteoarchaeology*, 3, pp. 41-44.
- MERBS, C.F., 1989. "Trauma", en M.Y. Iscan y K.A.R. Kennedy (eds.), *Reconstruction of Life from the Skeleton*, Nueva York, Alan R. Liss, pp. 161-189.
- MOSER, C.L., 1973. "Human Decapitation in Ancient Mesoamerica", en *Studies in Pre-columbian art and Archaeology*, núm. 11. Washington, Dumbarton Oaks.
- MONTAGU, M.F.A. et al., 1968. *Hombre y agresión*, Barcelona, Kairós.
- NÁJERA, M.I., 1993. "El sacrificio humano: alimento de los dioses", en *Universidad de México*, 515, pp. 24-28.
- NIEDERBERGER, C., 1987. "Paleopaysages et archeologie preurbaine du Bassin de Mexico", en *Etudes Mesoamericaines*, vol. XI, México, CEMCA.
- OCHOA, P.; C. Pijoan y J. Mansilla, 2000. "Human Bone Instruments from Central Mexico During the Formative Period", ponencia presentada en *69<sup>th</sup> Annual Meeting of the American Association of Physical Anthropologists*, abril 12-15, San Antonio.
- ORTNER, D.J. y W.G.J. PUTSCHAR, 1985. *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- PEREIRA, G., 2003. "Estudio tafonómico de los huesos humanos estriados procedentes de Zacapu, Michoacán", en C.M. Pijoan y X. Lizárraga (eds.), *Perspectiva taxonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH (Colección Científica, 462), pp. 185-205.
- PICKERING, R.B., 1985. "Human Osteological Remains from Alta Vista, Zacatecas: An Analysis of the Isolated Bone", en M.S. Foster y P.C. Weigand (eds.), *The Archaeology of West and Northwest Mesoamerica*, Nueva York, Westview Press, pp. 289-325.
- PIJOAN, C.M., 1996. "Taphonomic Analysis of the Human Skeletal Simples from San Lorenzo Tenochtitlan, Veracruz", ponencia presentada en el *61<sup>st</sup> Annual Meeting of the Society for American Archaeology*, abril 10-14, Nueva Orleans.

- \_\_\_\_\_, 1997. "Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos óseos. El caso del entierro número 14 de Tlatelolco, D.F.", tesis de doctorado, FFyL-UNAM.
- \_\_\_\_\_; J. BAUTISTA y D. VOLCANES, 2001. "Análisis tafonómico de cuatro máscaras-cráneo procedentes del Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan", en M. Villanueva y E. Serrano (eds.), *Estudios de Antropología Biológica X*, México, UNAM/INAH/AMAB, pp. 503-518.
- \_\_\_\_\_, y J. MANSILLA, 1990a. "Evidencias rituales en restos humanos del norte de Mesoamérica", en F. Sodi (coord.), *Mesoamérica y norte de México. Siglos IX-XII*, México, Conaculta/INAH/MNA, pp. 467-478.
- \_\_\_\_\_, y J. MANSILLA, 1999b. "Prácticas rituales en el norte de Mesoamérica. Evidencias en Electra, Villa de Reyes, San Luis Potosí", en *Arqueología*, 4, pp. 87-96.
- \_\_\_\_\_, y J. MANSILLA, 2004a. "El significado de la presencia de impactos en diversas muestras esqueléticas", en C.M. Pijoan y X. Lizárraga (eds.), *Perspectiva taxonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos de México prehispánico*, México, INAH (Colección Científica, 462), pp. 35-49.
- \_\_\_\_\_, y J. MANSILLA, 2004b. "Esternones cortados ¿evidencia de sacrificio humano por extracción del corazón?", en C.M. Pijoan y X. Lizárraga (eds.), *Perspectiva taxonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos de México prehispánico*, México, INAH (Colección Científica, 462), pp. 69-85.
- \_\_\_\_\_, J. MANSILLA y S. GARZA, 2003. "Pórtico I-4 de Xochicalco, Morelos, México. Análisis tafonómico cultural de los restos óseos", en M.P. Aluja, A. Malgosa y R. Nogués (eds.), *Antropología y biodiversidad*, vol. 1, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 414-420.
- \_\_\_\_\_, y A. PASTRANA, 1987. "Método para el registro de marcas de corte en huesos humanos, el caso de Tlatelcomila, D.F.", en M.E. Sáenz y X. Lizárraga (eds.), *Estudios de antropología biológica III*, México, UNAM/INAH, pp. 419-435.
- \_\_\_\_\_, y A. PASTRANA, 1989. "Evidencias de actividades rituales en restos óseos humanos en Tlatelcomila, D.F.", en M. Carmona (coord.), *El preclásico o formativo. Avances y perspectivas*, México, Conaculta/INAH/MNA, pp. 287-306.
- \_\_\_\_\_, y A. PASTRANA y C. MAQUIVAR, 1989. "El tzompantli de Tlatelolco. Una evidencia de sacrificio humano", en C. Serrano y M.E. Salas (eds.), *Estudios de antropología biológica IV*, México, UNAM/INAH, pp. 562-583.
- \_\_\_\_\_, M. SCHULTZ y J. MANSILLA, 2004. "Estudio histológico de las alteraciones térmicas en el material óseo procedente de Tlatelcomila, Tetelpan, D.F.", en C.M. Pijoan y X. Lizárraga (eds.), *Perspectiva taxonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos de México prehispánico*, México, INAH (Colección Científica, 463), pp. 109-127.
- RESNICK, D.; T.G. GOERGEN y G. NIWAYAMA, 1988. "Physical Injury", en D. Resnick y G. Niwayama (eds.), *Diagnosis of Bone and Joint Disorders*, vol. 5, Filadelfia, W.B. Saunders Co., pp. 2757-3008.
- REVERTE, J.M., 1999. *Antropología forense*, Madrid, Ministerio de Justicia-Centro de Publicaciones.
- ROBERTS, C., 1997. "Forensic Anthropology. 2: Positive Identification of the Individual, Cause and Manner of Death", en J. Hunter, C. Roberts y A. Martin (eds.), *Studies in Crime. An Introduction to Forensic Anthropology*, Londres, Routledge, pp. 122-138.
- \_\_\_\_\_, 2000. "Trauma in Biocultural Perspective: Past, Present and Future Work in Britain", en M. Cox y S. Mays (eds.), *Human Osteology in Archaeology and Forensic Science*, Londres, Greenwich Medical Media, pp. 337-356.
- RODRÍGUEZ, F., 1985. *Les chichimeques*, México, CEMCA.
- ROJAS, J.M.; J.A. TALAVERA; E. GARCÍA y EQUIPO DE BIOARQUEOLOGÍA, 2004. "Una propuesta para el análisis tecnológico, morfológico y funcional de la industria de hueso huma-

- no en México”, en C.M. Pijoan y X. Lizárraga (eds.), *Perspectiva taxonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH (Colección Científica, 462), pp. 87-107.
- ROMANO, A. y J.R. CID, 2004. “Mandíbulas humanas: ¿indicadores de status? Observaciones en materiales del sector oeste de Teotihuacan”, en C.M. Pijoan y X. Lizárraga (eds.), *Perspectiva taxonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH (Colección Científica, 462), pp. 145-154.
- SANFORD, M.K., 1993. “Understanding the Biogenetic-Diagenetic Continuum: Interpreting Elemental Concentrations of Archaeological Bone”, en M.K. Sandford (ed.), *Investigations of Ancient Human Tissue. Chemical Analyses in Anthropology*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, pp. 3-57.
- SCHELE, L., 1983. “Human Sacrifice Among the Classic Maya”, en E.H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 7-48.
- SEMENOV, S.A., 1981. *Tecnología prehistórica. Estudio de las herramientas y objetos antiguos a través de las huellas de uso*, Madrid, Akal Editor.
- SERRANO, C. y Z. LAGUNAS, 1974. “Sistema de enterramientos y notas sobre el material osteológico de La Ventilla, Teotihuacan, México”, en *Anales del INAH*, IV, pp. 105-144.
- SIMONIN, C., 1973. *Medicina legal judicial*, Barcelona, Editorial Jims.
- SUÁREZ, L., 1974. *Técnicas prehispánicas en los objetos de concha*, México, INAH (Colección Científica, 14).
- TORRES, L. y R. CID, 1997. “La decapitación: una práctica cultural teotihuacana”, en A. del Ángel, C. Serrano y E. Cárdenas (eds.), *Estudios de antropología biológica VII*, México, UNAM, pp. 191-201.
- TURNER, C.G. y J.A. TURNER, 1999. *Man Corn. Cannibalism and Violence in the Prehistoric American Southwest*, Salt Lake City, The University of Utah Press.
- VALENZUELA, G.; C. PIJOAN; E. OLGUÍN y J. BAUTISTA, 2002. “El conjunto funerario 57 de Huejuquilla, Jalisco. Interpretación de las alteraciones tafonómica”, ponencia en el III Coloquio Interno del Seminario Permanente de Tafonomía sobre Hueso, México, diciembre.
- WHITE, T.D., 1985. *Acheulian Man in Ethiopia's Middle Awash Valley: The Implications of Cutmarks on the Bodo Cranium*, Amsterdam, Achtste Kroom-Voordracht.
- , 1992. *Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*, Princeton. Princeton University Press.
- WILKERSON, S.J.K., 1984. “In Search of the Mountain of Foam: Human Sacrifice in Eastern Mesoamerica”, en E.H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 101-132.



# LAS LENGUAS DE MÉXICO

## EN EL MARCO DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS LINGÜÍSTICOS

*Susana Cuevas Suárez\**

### ANTECEDENTES DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS LINGÜÍSTICOS

El documento de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos es extenso y complejo, contiene un largo proceso de reflexión que se inició en septiembre de 1994, con la colaboración de 50 expertos quienes elaboraron los primeros doce borradores del documento. Para llevar a cabo dicha tarea, estos expertos estuvieron en contacto con personas y entidades que trabajan en campos como la investigación jurídica, lingüística o sociológica y la defensa de los pueblos de todos los continentes. Así lograron incorporar al texto propuestas procedentes de 96 organizaciones de todo el mundo.

Gracias a la diversidad de las aportaciones recibidas, la multiplicidad de contextos sociolingüísticos reflejados y el esfuerzo en la búsqueda del equilibrio entre los planteamientos de unos y otros, el documento resultante no se identifica con ninguna escuela determinada. Aspira estar abierta a todas las corrientes y ser aplicable en cualquier situación.

Uno de los principales objetivos de esta declaratoria consiste en constituir la definición

de unos derechos lingüísticos equitativos que no queden subordinados a un estatus político o administrativo que podría ser, como en algunos casos, por el número de locutores o por su codificación, por eso la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos proclama que no existan distinciones no pertinentes entre lenguas oficiales sobre no oficiales, distinciones entre lenguas nacionales, regionales o locales, entre lenguas mayoritarias o minoritarias, entre lenguas modernas o arcaicas.

De igual forma fue importante para la elaboración del documento considerar inseparables e independientes las dimensiones colectiva e individual de los derechos lingüísticos, ya que la lengua se constituye colectivamente en el seno de una comunidad y es, también en el seno de esa comunidad que las personas usan la lengua individualmente, pues para que el individuo pueda hacer uso de sus derechos lingüísticos es necesario e indispensable que se respeten por igual sus derechos colectivos, ya que el uso de su lengua lo hará en la comunidad o grupo lingüístico al que pertenece, dando a ella su toque muy personal. De esta manera, el ejercicio de los derechos lingüísticos individuales sólo puede ser efectivo si se respetan los derechos colectivos de todas las comunidades y todos los grupos lingüísticos, lo que resultó ser un gran reto para la elaboración del documento.

\* Dirección de Lingüística-INAH.

Es por eso que la declaración tomó en cuenta los derechos de las comunidades lingüísticas asentadas históricamente en su territorio para establecer una gradación, aplicable en cada caso, de los derechos de los grupos lingüísticos con diferentes grados de historicidad y de autoidentificación, así como de los individuos que viven fuera de su comunidad de origen.

Por otro lado, destacando la responsabilidad ineludible de los poderes públicos, se centra en los derechos y no en las obligaciones o las prohibiciones y enfatiza la búsqueda de soluciones adaptadas a cada caso, a partir del consenso democrático.

Es importante tomar en consideración que esta Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos no es un documento desarticulado e independiente, sino que por el contrario, resalta la fe en los derechos humanos fundamentales, en la dignidad y el valor de la persona, así como en la igualdad de todos los derechos y todas las libertades, sin distinción de sexo, raza, color, lengua, religión, opinión política, posición económica o cualquier otra condición, como se asienta en varios documentos sobre derechos humanos establecidos con anterioridad, en los que se manifiesta que el ser humano no puede ser libre si no se crean las condiciones que le permiten gozar tanto de los derechos civiles y políticos como económicos, sociales y culturales, o como lo establece la Declaración Universal de los Derechos Colectivos de los Pueblos, de 1990, que declara que todos los pueblos tienen derecho de expresar y a desarrollar su cultura, su lengua y sus normas de organización y, para hacerlo, se debe dotar de las propias estructuras políticas educativas, de comunicación y de administración pública, en marcos políticos diferentes; y ante todo, siendo que los valores individuales se deben valorar a la luz de los derechos colectivos, es indispensable tomar en cuenta el conjunto de características de una comunidad para la aplicabilidad de todos y cada uno de sus derechos.

En gran medida, una de las razones por las que se propuso la elaboración de este documento fue que la diversidad lingüística del planeta está gravemente amenazada por diversos factores, tales como:

1. Que esas lenguas amenazadas (del mundo) pertenecen a pueblos no soberanos y que los factores principales que impiden el desarrollo de éstas y aceleran el proceso de sustitución lingüística son la falta de autogobierno y la política de Estados que imponen su estructura político-administrativa, y por ende, su lengua.
2. El proceso de mundialización de la economía y, en consecuencia, del mercado de la información, la comunicación y la cultura.
3. El modelo economicista del crecimiento, propugnado por los grupos económicos transnacionales.

La Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos (DUDL) opone a estos factores una concepción de universalismo basada en la diversidad lingüística y cultural que supere las tendencias homogeneizadoras y las tendencias al aislamiento exclusivista, teniendo como ejes fundamentales:

- A. Desde una perspectiva política: concebir una organización de la diversidad lingüística que permita la participación efectiva de las comunidades lingüísticas en este nuevo modelo de crecimiento.
- B. Desde una perspectiva cultural: hacer plenamente compatible el espacio comunicativo mundial con la participación equitativa de todos los pueblos, de las comunidades lingüísticas y de todas las personas en el proceso de desarrollo.
- C. Desde una perspectiva económica: fundamentar un desarrollo sostenible basado en la participación de todos y el respeto por el equilibrio ecológico de las sociedades y por unas relaciones equitativas entre todas las lenguas y culturas.

La DUDL es un texto necesario para

[...] corregir los desequilibrios lingüísticos de manera que aseguren el respeto y el pleno despliegue de todas las lenguas y que establezcan los principios de una paz lingüística planetaria justa y equitativa, como factor principal de la convivencia social.

La situación actual de cada lengua es el resultado de la confluencia y de la interacción de multiplicidad de factores diferentes, tales como: político-jurídicos, ideológicos e históricos; demográficos y territoriales; económicos y sociales; culturales; lingüísticos y sociolingüísticos; interlingüísticos, y finalmente, subjetivos.

Las condiciones de vida actuales facilitan la aceleración de los procesos de sustitución lingüística y es por ello que hay que modificar la percepción de la lengua materna, ya que el mito de la diversidad lingüística como barrera para la comunicación y la integración es falso; al contrario, el hecho de que la lengua sea algo intangible la hace un elemento de la integración. Y, naturalmente, lo que la hace imprescindible para la cultura de la paz es que es *trasmisible y acumulable*. Es un bien accesible a todos y su adquisición no implica ninguna renuncia.

Como mencioné al principio, la DUDL ha concedido una especial atención en la articulación de este documento con los derechos de las comunidades y grupos lingüísticos y los derechos de las personas que forman parte de ellos, de manera que ni los unos ni los otros puedan representar un obstáculo a la interrelación y la integración a la comunidad lingüística receptora, ni una limitación de los derechos de esa comunidad o de sus miembros a la plenitud del uso público de la lengua propia en el conjunto de su espacio territorial.

Por ello, la DUDL explicita una serie de derechos personales inalienables y ejercitables en cualquier situación:

1. El derecho a ser reconocido como miembro de una comunidad lingüística.
2. El derecho al uso de lengua en privado y en público.
3. El derecho al uso del propio nombre.
4. El derecho a relacionarse y asociarse con otros miembros de la comunidad lingüística de origen.
5. El derecho a mantener y desarrollar la propia cultura.
6. El resto de derechos de contenido lingüístico reconocidos en los documentos sobre derechos universales que le anteceden.

A estos derechos personales, la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos añade como derechos de los grupos lingüísticos:

- El derecho a la enseñanza de la propia lengua y cultura.
- El derecho a disponer de servicios culturales.
- El derecho a una presencia equitativa de la lengua y la cultura del grupo en los medios de comunicación.
- El derecho a ser atendidos en su lengua en los organismos oficiales y en las relaciones socioeconómicas.

Veamos ahora qué sucede en México con todas estas disposiciones universales y qué se está haciendo en materia de derechos lingüísticos. Lamentablemente vemos que en México no existe una verdadera reflexión sobre los derechos lingüísticos como tales, apenas es en la última década del siglo XX que se empezaron a dar los primeros pasos para reconocer la problemática existente sobre los grupos, cultura y lenguas indígenas.

Empezaremos por revisar los antecedentes que en materia de legislación existen o se han propuesto para corregir estas deficiencias.

En el campo jurídico, desde hace apenas algunos años, para ser precisos, en 1992 se le hicieron una serie de modificaciones al Cód-

go de Procedimientos Penales de la Federación y del Distrito Federal, en las que se *permite* el uso de intérpretes a los hablantes de lenguas indígenas que no dominan el español en los procesos penales.

Por otro lado, la modificación del Artículo 4 Constitucional, en enero de 1992, y su actual modificación en abril de 2001, significa una pequeña apertura para las demandas de los pueblos indígenas y ha permitido que en las constituciones estatales se incluyan los derechos indígenas, por ejemplo, sólo 15 de los 31 estados han incluido los principios de esta reforma en sus respectivas constituciones.

Aquí les presento un fragmento del artículo en donde se manifiestan dichas modificaciones:

La nación mexicana tiene una composición *pluricultural* sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción de Estado [...] [En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la Ley] (las cursivas son mías).

Pero, ¿estas modificaciones qué tanto pueden tener repercusión efectiva si no se hace una revisión exhaustiva de toda la legislación, aun cuando se establezcan reglamentos que hagan operativas esas modificaciones? Sólo como ejemplo, quisiera mencionar que el Artículo 3 Constitucional, es decir, el artículo anterior al modificado, por su parte, no ha sufrido ninguna modificación; éste se refiere a la educación que todo individuo (mexicano) deberá recibir,

El criterio que orientará esa educación deberá ser:

- Democrático —no sólo como una estructura jurídica o un régimen político, sino como un sistema de vida fundado en el

constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo.

- Nacional, atendiendo al aseguramiento de nuestra independencia económica y a la continuidad y acrecentamiento de *nuestra cultura* (las cursivas son mías).

¿A cuál “cultura nuestra” se está refiriendo?, si en el artículo siguiente se habla de una nación que tiene una composición “pluricultural”. ¿Se puede considerar esto una contradicción? Veamos ahora otros intentos de legislación:

*Acuerdos de San Andrés Larráinzar*. La parte esencial de dichos acuerdos es el compromiso por parte del gobierno federal de impulsar la creación de un nuevo “marco jurídico nacional y estatal” para dar cabida a la nueva relación de los pueblos indígenas y el Estado, pero ¿qué ha sucedido?, de su elaboración en febrero de 1996 y su firma por el EZLN y la Cocopa en octubre del mismo año, el gobierno federal hizo tales modificaciones, que el nuevo documento resulta inaceptable por los pueblos indígenas, empezando por el mismo Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

A esto se suma la “iniciativa de reforma constitucional” en materia indígena presentada a la Cámara de Senadores el 12 de mayo de 2001 por el presidente de la República, Vicente Fox Quezada, misma que, a la fecha, ha sido rechazada por varios estados de la república.

De cualquier manera, esta reforma constitucional o los Acuerdos de San Andrés Larráinzar dicen muy poco o nada acerca de los derechos lingüísticos, pese a tratarse de legislaciones en materia de derechos y cultura indígenas.

Sin embargo, es importante reconocer que sí han obtenido ciertos logros, por ejemplo, la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, promulgada el 17 de junio de 1998, es el caso más ilustrativo, en el que se establece una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas y un marco jurídico que garantiza el respeto a la diferencia, a la autonomía y a la posesión

de un territorio. Ahora bien, ¿cuántas de estas leyes, reglamentos, modificaciones a la constitución política, etc., se convierten en letra muerta?

La legislación al respecto es un bien necesario, pero más importante e indispensable es aún que junto con la legislación se cree la infraestructura que permita su cabal y justa aplicación.

Las lenguas indígenas en México han sido consideradas por muchas décadas como un obstáculo para el desarrollo del país y por tal motivo resultaba impensable siquiera considerar alguna legislación sobre los derechos lingüísticos, a pesar de su existencia y reconocimiento en el nivel mundial. Es apenas en junio de 2000 que aparece el primer documento, *Propuesta de Iniciativa de Ley de Derechos Lingüísticos de los Pueblos y Comunidades Indígenas*, elaborado por los Escritores de Lenguas Indígenas A.C., y presentado a la Comisión de Asuntos Indígenas de la Cámara de Diputados para su análisis y validación, además de haberla puesto a consideración de las academias de lenguas indígenas y organizaciones no gubernamentales. Lamentablemente no ha tenido una respuesta positiva, en parte debido a la serie de problemas que presenta en sí misma. En mayo de 2001, el diputado Uuc-kib Espadas Ancona, presentó ante la Cámara de Diputados la *Iniciativa de Decreto que crea la Ley Federal de Derechos Lingüísticos*.

#### SITUACIÓN ACTUAL DE LAS LENGUAS INDÍGENAS EN MATERIA EDUCATIVA

El aspecto educativo es el que ha tenido mayor atención en México, incluso en cuanto a la legislación. Podríamos decir que el interés en las lenguas indígenas se inicia con la Primera Reunión de Lingüistas y Filólogos convocada por el entonces presidente de la República, Lázaro Cárdenas y continuada sistemáticamente desde la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. Posteriormente, la Secretaría

de Educación Pública retoma el Programa de Promotores Bilingües creado por el INI en 1951, como compromiso propio y funda el Subsistema de Educación Indígena en 1964 con el Servicio de Promotores Culturales Bilingües.

Más adelante, en 1978, se crea la Dirección General de Educación Indígena, que tiene a su cargo, en la actualidad, los programas de educación indígena.

Desafortunadamente, estos programas tenían como fundamento las estrategias tradicionales de la educación bilingüe, en las que la lengua del grupo se utilizaba sólo mientras los alumnos indígenas adquirían suficiente dominio del español. Esto es, los promotores culturales bilingües eran preparados para que a través del uso de su lengua materna se transmitieran los contenidos de los libros de texto de las diferentes materias del programa educativo nacional.

Siendo que las lenguas indígenas se caracterizan por su oralidad, durante siglos la transmisión de conocimientos se realizó en forma oral de generación en generación. La escritura es un terreno nuevo para estas lenguas, pero cobró importancia a través de estos programas de educación bilingüe y bicultural, pues si bien los resultados como sistema educativo no fueron buenos, sí creó la necesidad de idear sistemas de escritura para las diferentes lenguas, a fin de alfabetizar a sus hablantes, no sólo en español, sino en su lengua materna. La tarea de crear alfabetos para tantas lenguas no fue una tarea fácil, además de que originó conflictos en las propias comunidades, ya que la decisión de usar tal o cual letra para representar un sonido determinado en la lengua específica, convirtió esa tarea en espacios políticos dentro de las mismas comunidades, ya que no eran sólo los maestros los que participaron de esta actividad, sino personas con cierto poder político dentro de ellas.

La idea de que los maestros bilingües fueran quienes llevaran a cabo la tarea de crear los alfabetos hubiese sido buena, ya que ellos se enfrentaban con el problema de la repre-

sentación de su propia lengua y la enseñanza de la misma a sus alumnos, pero desafortunadamente desde la organización del Programa de Educación Bilingüe y Bicultural se veían venir una serie de problemas difíciles de resolver y los que llevarían al fracaso rotundo del mismo programa. Primero, a los maestros (hablantes de una lengua indígena y español) se les preparó para que llevaran a cabo dicho programa, pero al momento de asignación de escuelas se aplicó el sistema de premio/castigo en donde casi ninguno de ellos fue asignado a escuelas en sus propias comunidades o al menos en comunidades hablantes de su lengua materna, por lo que la aplicación del programa nunca tuvo efecto, ya que los maestros sólo se comunicaban en español con sus alumnos, pues no compartían ninguno de los dos la misma lengua materna. Por ende, no les correspondía a ellos opinar sobre la escritura de la lengua desconocida y lo dejaban en manos de personas que desconocían el programa y que su único interés era figurar políticamente en la comunidad. Como consecuencia de todo esto, el programa fue un absoluto fracaso y no obstante, creó nuevos conflictos en las comunidades.

Parte por estas razones y parte por otras más, las lenguas indígenas fueron siguiendo diferentes rumbos en relación con su desarrollo, por ejemplo, en algunos casos, este tipo de acciones creó en los hablantes una fuerte conciencia sobre su lengua materna, quienes consideraron que el hecho de contar con una escritura, por ejemplo, haría más fuerte su lengua, colocándola en un cercano equilibrio con el español. Otras, por el contrario, se debilitaron aún más cuando los padres de familia, en la mayoría de los casos, tomaron la decisión de que los niños ya no usaran la lengua materna en las actividades cotidianas o locales, siendo que en la escuela sólo les ensañaban el español y que requeriría de un ejercicio de práctica mayor en la casa. Muchas otras lenguas se encuentran en un nivel intermedio, es decir, no ha variado su condición.

A pesar de todo esto, la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) se dio a la tarea de elaborar libros de texto para los primeros años de educación primaria en las diferentes lenguas de México, como parte de su programa de educación bilingüe y, ahora, intercultural.

En la elaboración de tales libros, la DGEI reunió a un grupo de hablantes de casi todas las lenguas para llevar a cabo tal proyecto, empezando por la creación de alfabetos para cada una de ellas, sin embargo, aunque han tratado de darle cabida a todas las lenguas, se han enfrentado con la dificultad de que una gran mayoría de las lenguas cuenta con un gran número de variantes dialectales, que aunado a la organización político-territorial típica de las comunidades indígenas, hace muy difícil la estandarización en la escritura, ya que cada comunidad considera a su variante vernácula como un atributo de identidad y autonomía.

Por otro lado, tampoco existe un programa sistematizado de alfabetización de tales lenguas y en la mayoría de los casos, aunque ya se ha regularizado la asignación de plazas a los maestros bilingües, es decir, que las escuelas ya cuentan con maestros hablantes de la lengua de la comunidad, éstos no han sido alfabetizados en su propia lengua y, por ende, tampoco han sido preparados para transmitir ese conocimiento a sus alumnos.

A pesar de que los programas por sí mismos no han tenido buenos resultados, han despertado un interés muy fuerte por la escritura en algunas comunidades de habla indígena, que poco a poco se ha ido extendiendo, ya no sólo para la comunicación a distancia con sus familiares que han emigrado, sino para que sea utilizada en un mayor número de situaciones sociales en las que actualmente sólo se utiliza el español.

No debemos olvidar que el programa educativo se planteó como bilingüe e intercultural, y lo que hasta ahora he planteado ha sido en el ámbito lingüístico. Con respecto a la interculturalidad sólo mencionaré el hecho de

que los libros de texto elaborados por la DGEI para las diferentes lenguas, sólo han sido traducciones de los libros de texto en español, con materias y contenidos del mundo occidental y no contemplan ningún aspecto cultural de las comunidades indígenas, ni siquiera tocante a la cultura de la lengua en la que se ha traducido el libro, mucho menos haciendo mención de la existencia de otras culturas y otras lenguas en el mismo territorio.

Regresando al tema de la legislación vemos que, no obstante se creó la Dirección General de Educación Indígena y que en materia indígena la educación es la que más atención ha recibido, no vemos que exista ni la legislación ni la planeación adecuada para el reconocimiento o el apoyo de las lenguas indígenas, simplemente en la Ley General de Educación muy poco se mencionan a las lenguas indígenas; por ejemplo, en la fracción IV del artículo séptimo del capítulo de las “Generalidades”, solamente dice:

La educación que imparta el Estado tendrá que promover, mediante la enseñanza de la lengua nacional —el español— un idioma común para todos los mexicanos, sin menoscabo de proteger y promover el desarrollo de las lenguas indígenas.

O el artículo 38 “De los tipos y modalidades de Educación” que a la letra dice:

La educación básica, en sus tres niveles (pre-escolar, primaria y secundaria), tendrá las adaptaciones requeridas para responder a las características lingüísticas y culturales de cada uno de los diversos grupos indígenas del país, así como de la población rural dispersa y grupos minoritarios.

Estos artículos nos indican que lo importante en materia educativa es el español y si bien no existe restricción alguna para el uso de las lenguas indígenas, no existe tampoco ninguna iniciativa para que las lenguas indígenas se encuentren en igualdad de derechos

con el español. El sentido que podemos entender de estas disposiciones es que las lenguas indígenas son vistas como pueden ser vistas las zonas arqueológicas, es decir, debemos conservarlas y cuidarlas como piezas de museo, pues pertenecieron a nuestros antepasados, pero nunca promover o participar en su desarrollo.

No es difícil entender por qué los programas no han dado resultados positivos: puesto que tales programas no tienen como finalidad la de conseguir la igualdad de las lenguas, por eso los libros de texto son una simple traducción de los libros de texto nacional, con contenidos únicos sin considerar la diversidad cultural.

Es evidente que la aplicación de los artículos de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos en países en vías del desarrollo es bastante complejo ya que se requiere de suficientes recursos para la instrumentación de programas de educación con un plan de seguimiento y la búsqueda de resultados efectivos, como se plantea en el artículo 3 de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos, sin considerar aspectos como los de igualdad con la lengua nacional u oficial que marcan los artículos del Título Segundo, Sección I, Administración pública y órganos oficiales; Sección II, Educación; Sección IV, Medios de comunicación y nuevas tecnologías; Sección V, Cultura; Sección VI, Ámbito Socioeconómico, etcétera.

Es importante notar que la aplicación cabal de todos y cada uno de los artículos de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos, en un país con una diversidad lingüística y cultural tan grande como la que existe en México, es una tarea además de compleja, muy costosa.

El país requiere de muchos recursos para llevar a cabo todas las metas planteadas en la declaratoria, y sin dejar de reconocer las pocas acciones que al respecto se han llevado a cabo en el país, es necesario que todos los sectores de la sociedad participen en esta tarea tan importante, además de crear una conciencia en

los hispanohablantes de la existencia de la riqueza con la que contamos los mexicanos con tanta variedad lingüística

Es común que cuando se habla de la preservación de la diversidad lingüística y del derecho de todas las comunidades a vivir en su lengua, se recurre a menudo al costo económico que ello implica. Pero haría falta que alguien evaluara también los costos de la situación de las lenguas: ¿cuánto cuesta la marginación?, ¿cuánto cuesta la pérdida que conlleva la desaparición de esta herramienta de adecuación al medio que es el lenguaje?, ¿cuánto cuesta la enseñanza que utiliza un código lingüístico inadecuado al medio?, ¿cuánto cuesta un pseudoaprendizaje de lenguas dominantes que no capacita para el uso real?

Si somos capaces de evaluar estos costos tendremos un argumento convincente para responder a los que todavía no ven las ventajas de preservar la diversidad lingüística y creen que es posible amortizar el costo de la homogeneización. A pesar de que el diagnóstico sobre el futuro de la diversidad lingüística no es nada esperanzador, creemos que todavía no ha llegado a una situación irreversible. Sabemos que se trata de una labor a largo plazo y que requiere del esfuerzo de la sociedad en su conjunto.

La Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos tiene como bases la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948,

el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos de 1966, y muchos otros documentos de suma importancia en el nivel mundial que reconoce a diferentes niveles los derechos individuales y colectivos de los individuos del mundo.

Este, como todos esos documentos, ha sido elaborado en favor del individuo y de su colectividad, por lo que debemos continuar apoyando estas iniciativas y participar activamente en sus aplicaciones.

#### DOCUMENTOS

- Declaración Universal de los Derechos Colectivos de los Pueblos, 1990.
- Código de Procedimientos Penales de la Federación y del Distrito Federal.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, modificación del 2001.
- Acuerdos de San Andrés Larráinzar.
- Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, 1998.
- Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1966.
- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1966.
- Ley General de Educación, 2000.

*La trayectoria de la creatividad humana indoamericana  
y su expresión en el mundo actual I,*  
se terminó de imprimir en el mes de febrero  
de 2008 en los talleres gráficos del  
Instituto Nacional de Antropología e Historia.  
Producción: Dirección de Publicaciones  
de la Coordinación Nacional de Difusión.







En este libro se reúnen las ponencias presentadas en las ediciones X y XI del Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe, el primero realizado en Moscú en 2001 y el segundo en Osaka en 2003.

En los ensayos se explora el papel desempeñado por los indígenas, principalmente en la región de Mesoamérica, desde diferentes perspectivas: arqueología, etnohistoria, lingüística y antropología física y forense; y en distintos momentos: la época prehispánica, la colonial y la contemporánea. A través de estas páginas, con temas como plantas sagradas, rituales funerarios, formas de trabajo, costumbres religiosas, sacrificios, adornos, dioses, guerras, lenguas, los investigadores buscan reconstruir la trayectoria de la creatividad de estos pueblos en su lucha por sobrevivir y la necesidad de "resignificar" tradiciones y costumbres en el momento actual.



Instituto Nacional  
de Antropología  
e Historia



Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes

